BS2685
.U88

20—3
34

LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.

Case, Division BS2685
Shelf, Section .U88
Book, No.

COMMENTAR

ÜBER

DEN BRIEF PAULI

AN

DIE GALATER

VON

Leonhard Usteri,

Rector und Professor am Gymnasium zu Bern.

Nebst einer Beilage, in Beziehung auf HERMANN'S Programm *de Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus*, und einigen Excursen.

ZÜRICH,

BEI ORELL FÜSSLI UND COMPAGNIE.

1833.

AN DEN HERRN

JOH. CASPAR ORELLI

PROFESSOR IN ZÜRICH.

Ich sende Ihnen hier, mein verehrtester Freund, als ein kleines Gegengeschenk für Ihre trefflich bearbeiteten Ciceronischen Reden *pro Caelio* und *pro Sestio* eine Schrift, deren Gegenstand mit in den Umfang Ihrer vielseitigen Studien und ausgebreiteten Kenntnisse gehört, was allein schon ihr ohne Zweifel einen willkommenen Empfang sichert. Halten Sie diese Arbeit für nicht ganz mifslungen, so hoffe ich, wenn mir Gott Leben und Kräfte schenkt, sie in der Folge fortsetzen zu können; denn, wie Sie wissen, widme ich mit einer gewissen Vorliebe den Schriften des Paulus einen grofsen Theil meiner Mufse, um diesen in der Entwickelungsgeschichte des christlichen Geistes so bedeutungsvollen Apostel, diesen Mann Gottes, welcher das Christenthum gleichsam in die Welt hineinzuarbeiten bestimmt war, nach allen Seiten zu erkennen und seinen Geist möglichst voll-

ständig aufzufassen. Am nächsten lag mir der Brief an die Galater, weil er so zu sagen ein Compendium der Lehre des Apostels enthält, mithin seine Erklärung sich unmittelbar an meinen Paulinischen Lehrbegriff anschliefst. Als Exeget bin ich, wie Sie erwarten, dem Princip der sogenannten grammatisch-historischen Interpretation gefolgt. Das will freilich noch wenig sagen; denn wie konnte ich anders? Auch weifs ich von niemanden, der ungrammatisch oder unhistorisch zu interpretiren sich vorgenommen oder gerühmt hätte. Wenn also dessen ungeachtet dergleichen in den Commentarien vorkommt, so müssen es wohl nur Versehen seyn. Das grammatisch-historische Princip dünkt mich nur erst die *conditio sine qua non* oder das negative Regulativ der Auslegung zu seyn; die positive Aufgabe des Exegeten scheint mir darin zu bestehen, sich gleichsam ganz in den Geist des Schriftstellers niederzusenken, um dann das Bild desselben, wie es sich unter örtlichen und zeitlichen Bedingungen in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich beleuchtet vor den Augen der Leser emporsteigen zu lassen. Damit aber den Lesern diese Anschauung möglichst zu Theil werde, ist besonders bei Schriften sowohl dogmatischen Inhaltes als sehr gedrängter Schreibart, wie die vorliegende, hauptsächlich nöthig, vorzüglichen Fleifs auf die Entwickelung des Zusammen-

hanges der Gedanken zu verwenden, ihren raschen Schritten und Uebergängen nachzugehen und sie zu beleuchten, und sodann auch die Einheit und Uebereinstimmung des Gedankeninhaltes mit der theils im allgemeinen Geiste des Christenthums, theils in der individuellen Subjectivität begründeten Denkweise des Schriftstellers darzuthun. Dann geht als wahrhafte Frucht das, so weit es überhaupt möglich ist, vollkommene Verständnifs hervor, und diefs ist das freilich sehr schwer zu erreichende Ziel, welches ich bei dieser Arbeit wenigstens im Auge gehabt habe. Doch mufs der Commentator diefs alles nicht nur auf wissenschaftliche Weise erkannt und in sich selbst aufgenommen haben; er soll auch Andere zu dieser Erkenntnifs führen, und dazu wird das Talent der Mittheilung erfordert, wozu nicht blofs die Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks, sondern auch Takt in der Auswahl, Ordnung und Behandlung der Masse des gelehrten Stoffes gehört. Diefs, welches zusammen die Idee eines Commentars ausmacht, nicht erreicht zu haben, fühle ich selbst nur zu wohl; doch hoffe ich, Sie werden mich mit dem Zeugnisse trösten können, dafs ich wenigstens im Streben und auf dem Wege darnach begriffen gewesen sei.

Meine Arbeit zerfällt in drei dem Wesen nach getrennte, dem Umfang nach, wie natürlich, sehr un-

gleiche Theile. Im ersten gebe ich eine Inhaltsübersicht des Briefes, ein allgemeines Bild, wie es etwa dem Leser bei der ersten Lectur aufsteigen müfste; alles was sich im Einzelnen Schwieriges und Streitiges findet, tritt dabei in den Hintergrund oder ist höchstens vorläufig als Aufgabe der Lösung bezeichnet. Mit diesem vorläufigen Begriffe des Ganzen kommt man nicht unvorbereitet und doch auch nicht befangen zur eigentlichen Auslegung; der Totaleindruck des Ganzen hat gleichsam diejenige Stimmung der Gedanken hervorgebracht, in welcher man auch das Einzelne richtiger aufzufassen bereit ist, als wenn man beim Einzelnen sich immer so stellen wollte oder müfste, als wüfste man von dem, was nachfolgt, noch gar nichts; hinwieder ist der Leser nicht so befangen, wie er seyn mufs, wenn er aus einer Einleitung oder speciellen Inhaltsangabe Vorstellungen schon mitbringt, welche sich erst in der Untersuchung als richtig oder unrichtig erweisen werden. — Im zweiten Theile, in der Auslegung selbst, habe ich mir die Regel gestellt, die Betrachtung des Einzelnen nie so vorherrschen zu lassen, dafs sie dem Eindruck oder der Erkenntnifs des Ganzen, warum es zu thun ist, hinderlich würde. Das gehörige Mafs in Allem zu halten, ist schon von den Alten empfohlen worden; freilich kommt in der Ausführung das Meiste

auf den Takt und auf die Individualität des Arbeiters an, und bestimmte Grenzen lassen sich hier nicht ziehen. Alle Erklärungen und Meinungen der frühern Ausleger anführen und widerlegen zu wollen, wäre ein eben so thörichtes als unendliches Geschäft. Die echt wissenschaftliche Methode wäre die, durch die irrigen Auslegungen, von denen jede spätere durch ein neu hinzukommendes Moment der Wahrheit eine Seite des Irrthums an den frühern aufdeckt, zur schlechthin wahren Auslegung sich den Weg zu bahnen; aber nur selten läfst sich so gleichsam die innere Geschichte der Auslegung verfolgen, im Einzelnen nämlich; denn im Ganzen freilich ist leicht zu erkennen, dafs in jeder theologischen Periode die Exegese einen bestimmten Typus hat, welche Typen, wie die Perioden, mit historischer Nothwendigkeit auf einander folgen und von Stufe zu Stufe, wenn auch nur in gewissen Beziehungen, sich zu einer gröfsern Reinheit und Wahrheit vervollkommnen. Bei meiner Bearbeitung richtete ich mein Auge besonders auf diejenigen schiefen oder falschen Auslegungen, die immer leicht wieder auf's neue entstehen können. Die Arbeiten der Vorgänger sind indessen nicht blofs zur Berichtigung da, sondern eben so sehr, um daraus viel Wahres zu schöpfen, was ich auch fleifsig und mit dankbarer Anerkennung gethan zu haben glaube. Es standen

mir zur Benutzung folgende zu Gebot, fürs erste Chrysostomos, Theodoretos, Oikumenios, Matthäi's Scholiast, sodann Calvin, Beza, Grotius, Schöttgen, Kypke, Elsner, Chr. Wolf, endlich Wetstein, Klauser (Paraphrase in d. Beitr. z. vern. Denken in d. Rel.), J. E. Chr. Schmidt (philol. exeg. Clavis), Morus, Rosenmüller, Koppe, Flatt, Vater, Winer, Paulus. Den angekündigten Commentar L. J. Rückert's zu benutzen war mir nicht mehr vergönnt; ein Ersatz dafür wird mir, wie ich hoffe, das Vergnügen seyn, zu sehen, wie wir beide, unabhängig von einander, oftmals zu den gleichen Resultaten gekommen sind. Indem ich auch die Kritik des Textes nicht aufser Acht liefs, fand ich sehr oft Gelegenheit, manche dem Scheine nach unbedeutende oder gleichgültige Variante des verdienstvollen Lachmann zu Ehren zu ziehen. Zu besonderem Dank endlich bin ich meinem lieben Freund und Collegen G. Studer (Prof. d. griech. Lit.) verpflichtet, der durch seine Mittheilung vorzüglicher Bemerkungen jenes alte Wort *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* auf eine für die Wissenschaft erspriefsliche Weise bewährt hat. — Wenn sich nun im zweiten Theile der eigentliche Gehalt des Briefes bis in seine besondersten Einzelheiten entfaltet, so bekommen wir von diesem nach allen Seiten beleuchteten Bilde gleichsam noch einen Reflex,

indem sich nunmehr das Verständnifs des Einzelnen concentrirt in der Erkenntnifs des Ganzen an und für sich, nämlich des Ursprungs (in Beziehung auf Person, Zeit und Ort) und der Abzweckung desselben. Daher der dritte Theil, welcher die Ergebnisse der Auslegung für die historische Kritik darstellt.

In so weit hätte ich Ihnen nun von der Anlage und dem Gesichtspunkte meiner Arbeit Rechenschaft gegeben. Jetzt noch ein Wort über die Beilage, die Sie als Philologen ohne Zweifel besonders interessirt, so dafs ich fast wetten wollte, Sie lesen dieselbe vor allem Andern. Da ich an den äufsersten Grenzen Deutscher Zunge und Wissenschaft wohne, so kann ich nicht wissen, ob Hermann's Programm unter den Theologen Aufsehen gemacht hat oder nicht; doch läfst es sich vom Namen des Mannes und dem Ungewöhnlichen der Sache erwarten; und da mufs ich freilich gestehen, dafs es kein kleines Unternehmen war, die Schrift eines solchen Mannes einer Kritik zu unterwerfen. Allein es mufste doch geschehen; denn es war der Beruf und die Pflicht des Auslegers, darüber nicht stillschweigend hinwegzugehen. Erwarten Sie nun aber keineswegs, dafs ich meine Kritik Ihrer besondern philologischen Obhut empfehle; was darin wahr ist, wird sich schon halten; was unhaltbar ist, gebe ich selbst gerne preis. Uebrigens müfste Her-

mann nicht der grofse wissenschaftliche Lehrer seyn, der er ist, wenn ihm nicht eine ruhige und gründliche Prüfung und darauf gegründete wissenschaftliche Ueberzeugung eines Einzelnen lieber wäre, als der Beifall vieler Assentatoren. Gewifs versteht auch Er den „Rationalismus," wie Sie und ich, im Paulinischen Sinn, *πάντα δοκιμάζειν, τὸ καλὸν κατέχειν.*

Nehmen Sie nun diese Gabe als Zeichen meiner ungeheuchelten Freundschaft mit Liebe auf, und theilen Sie mir bald Ihr gründliches und einläfsliches Urtheil darüber mit; auch so — aus nicht allzuweiter Ferne und immerhin im lieben Vaterlande — können wir *συμφιλολογεῖν*, wie wir auch das *συμφρονεῖν* (hoffentlich auch das *σωφρονεῖν*) nie unterlassen. Ich bin im neuen wie im alten Jahre stets der Ihrige

Bern, den 1. Januar 1833.

Usteri.

I.

Allgemeine Uebersicht des Inhaltes.

Cap. I, Vs. 1 – 5. Name des Briefstellers und der Empfänger des Briefes. Zu bemerken ist, dafs Paulus bei der Nennung seines Namens sogleich die apostolische Dignität für sich in Anspruch nimmt, und dafs hinwieder in dem Segenswunsche, der gewöhnlich weit kürzer ist, die Erinnerung an den erlösenden Tod Christi mit hinein verflochten wird. 6 u. ff. Paulus drückt seine Verwunderung aus, dafs sich die Galater so schnell wieder wankend machen liefsen hinsichtlich der Befolgung und Festhaltung des von Paulus ihnen mitgetheilten Evangeliums. Die Schuld davon schreibt er einigen Fremden zu, die er, ohne sie näher zu bezeichnen, οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς nennt, und denen er eine dem Christenthum sehr gefährliche Tendenz beimifst. Daher er eine Verwünschung gegen alle, sich selbst inbegriffen, ausspricht, die ihnen ein anderes Evangelium predigen würden, als er gepredigt hätte. Mit Vs. 11 u. ff. geht er auf den Beweis über, dafs das Evangelium, welches er gepredigt, nicht menschliche, sondern göttliche Autorität besitze. Er kommt defshalb auf seine durch Gott beschlossene und bewerkstelligte Bekehrung aus einem jüdischen Zeloten zum Bekenner und Verkündiger des Christenthums zurück, und verwahrt sich feierlich dagegen, dafs er von da an mit den Aposteln in

einem Verkehr gestanden oder Unterricht von ihnen genossen habe; denn erst nach drei Jahren sei er nach Jerusalem gegangen, und auch da nur um die Bekanntschaft des Petrus zu machen, bei welcher Gelegenheit er auch den Jakobus gesehen habe. Auch die Gemeinden Judäas hätten nur vom Hörensagen Kenntnifs von seiner Bekehrung gehabt. — Cap. II, Vs. 1 u. ff. Nach einem viel längern Zeitraum sei er wieder nach Jerusalem gegangen, aus höherem Antriebe, um den Aposteln von seiner Predigt des Evangeliums Kenntnifs zu geben; auf dieser Reise habe ihn auch Titus begleitet; die Frage über deffen Beschneidung veranlafste abweichende Ansichten, die hier kurz berührt werden. Das Wichtigste ist, dafs jene so grofses Ansehen geniefsenden Apostel gegen seine Verkündigung nichts einzuwenden hatten, sondern im Gegentheil sich überzeugten, dafs ihm von Gott dieses Amt anvertraut worden sei; daher Paulus mit ihnen ein Bündnifs schlofs, dafs sie unter den Juden, er unter den Heiden das Evangelium predigen, und der Letztere auch der Armen eingedenk sein sollte. Im Gegensatz zu dieser Verhandlung wird nun Vs. 11 u. ff. ein Ereignifs erzählt, das sich nachher während dem Aufenthalt des Paulus und Petrus zu Antiochia zutrug. Petrus habe sich nämlich aus Furcht vor einigen von Iakobus entweder Hingesandten oder sonst aus seinem Kreise Hergekommenen von der Gemeinschaft mit den Heidenchristen zurückgezogen; diesem Beispiele seien auch die übrigen Juden gefolgt, und selbst Barnabas habe sich zu dieser Heuchelei mit fortreifsen lassen. Hiergegen sei Paulus aufgetreten, und habe dem Petrus sein inconsequentes Benehmen öffentlich vorgehalten. Daran schliefst sich eine theoretische Erörterung über den Unterschied des religiösen Standpunktes der Juden und Christen. „Der Jude erwarte von der Befolgung des Mosaischen Gesetzes sein Heil, der Christ einzig im Vertrauen auf den Messias. Wie wäre es möglich, dafs der Christ auf das Mosaische Gesetz sein Vertrauen setzen könnte, dem er abgestorben ist? Vergeblich wäre der Tod Christi, der die Ver-

söhnung und Erlösung gestiftet, wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit und Heil zu finden wäre." Mit Ende von Cap. II. erreicht die historische Exposition ihr Ende, ohne dafs man recht weifs, wo die Rede des Paulus aufgehört hat. Der Erfolg derselben wird auch nicht berichtet, und P. wendet sich mit Cap. III. an die Galater. Vs. 1 u. ff. Mit Lebhaftigkeit rügt er ihren Unverstand, in welchem sie das in Christo ergriffene Heil fahren zu lassen im Begriff sind. Er verweist sie zuerst auf ihre eigene Erfahrung, dafs sie den Geist empfangen hätten durch den Glauben, nicht durch die Gesetzeswerke; sodann auf das Vorbild der Gläubigen, den Abraham, dem auch der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden. In der Glaubensähnlichkeit, wird geschlossen, liege also die Verwandtschaft mit demselben, und in dieser Hinsicht habe die Schrift den Völkern in und mit Abraham Segen verheifsen; die unter dem Gesetze Stehenden hingegen seien unter dem Fluche, weil das Gesetz ein Thun fordere, welches von keinem erfüllt werde. Die Loskaufung von diesem Fluche sei durch Christum, der den Fluch auf sich genommen, bewerkstelligt worden, und so sei der verheifsene Segen Abrahams auch auf die Heiden gekommen mittelst des Glaubens an Christum. Gegen die Einwendung, dafs das Gesetz nicht minder gültig sei als die Verheifsung, zeigt er Vs. 15—18, dafs, so wie menschliche Willenserklärungen oder Stiftungen niemals ungültig gemacht oder verändert werden können, diefs eben so wenig bei den göttlichen möglich sei; das viele Jahre später gegebene Gesetz könne also auch die dem Abraham und seinem Samen, d. h. Christo gegebenen Verheifsungen nicht entkräften. Wie er nun früher aus dem Wesen des Gesetzes dargethan hatte, dafs nicht der Segen, sondern der Fluch aus ihm hervor gehe, so zeigt er hinwieder hier aus dem Wesen der Verheifsung, dafs die Erfüllung derselben, der Segen, einzig und allein aus der Verheifsung selbst hervorgehen müsse. Dadurch entsteht nun Vs. 19 u. ff. nothwendig die Frage, was denn der Zweck des Gesetzes sei; und ob das Gesetz wider die Verheifsungen

streite. Diese Vorstellung verwerfend weist er darauf hin, wie das Gesetz den Uebertretungen zuliebe gegeben worden sei, damit jedermann sich als sündhaft und der göttlichen Gnade unwürdig erkennen müfste. So habe das das Gewissen aufregende Gesetz die Stelle eines Erziehers vertreten für die noch nicht zur Mündigkeit herangereiften Kinder bis auf Christum, durch die Verbindung mit welchem Alle mündige Söhne werden, und jeder bisherige religiöse Unterschied wegfalle. In der Vereinigung mit Christo seien demnach die Christen Abrahams Same und Erben nach der Verheifsung. — Cap. IV. Vs. 1 — 12. führt Paulus die Vergleichung des vorchristlichen Standpunktes der Menschen mit der Unmündigkeit, und des christlichen Standpunktes mit der Mündigkeit eines Sohnes weiter aus. Er zeigt, dafs die Unmündigkeit im Wesentlichen vom Sclavenstande nicht verschieden sei; die Zeit der Mündigkeit aber sei mit Christo gekommen, der die Juden vom Gesetz losgekauft, damit wir in die mündige Sohnschaft treten könnten. Der von Gott uns mitgetheilte Geist gibt uns von diesem Verhältnisse zu Gott Zeugnifs; aus dem Verhältnisse des Sohnes aber fliefsen auch die Rechte eines Erben. Auch die Galater seien vor ihrer Bekehrung den Götzen verknechtet gewesen; jetzt aber wäre es unbegreiflich, wenn sie wieder auf denselben Standpunkt der Knechtschaft zurückkehren wollten, wie sich aus ihrer ängstlichen Beobachtung gewisser Zeiten und Tage schliefsen lasse. Vs. 12 — 20: Indem Paulus die Furcht ausspricht, er möchte vergeblich an den Galatern gearbeibeitet haben, wacht in ihm die Erinnerung an das innige Verhältnifs der Freundschaft und Liebe auf, in welchem er mit den Galatern, während seines Aufenthaltes bei ihnen, gestanden hatte, und erregt in ihm eine wehmüthige Stimmung. Er hält ihnen also vor, mit welcher Freude sie ihn damals aufgenommen, und warnt sie vor solchen, die ihm ihre Liebe zu entziehen und sich selbst bei ihnen in Gunst zu setzen suchten; nur eine dauerhafte Freundschaft sei lobenswerth, in ihrem Wankelmuthe aber könne er sich nicht zurecht finden. Vs. 21 — 31.

folgt ein auf allegorische Auslegung der Schrift gegründeter Beweis, dafs die Christen nicht unter dem Mosaischen Gesetze stehen. Die beiden Söhne Abrahams, Ismael und Isaak, und ihre beiden Mütter, Hagar und Sarah werden von ihm als Typen benutzt. Der Hauptvergleichungspunkt ist die Knechtschaft und Freiheit. Die Hagar, eine Sclavin, entspricht der Stiftung vom Berge Sinai und dem jetzigen, an das Mosaische Gesetz verknechteten, Jerusalem, die Sarah dem obern und freien Jerusalem. Die Sarah war unfruchtbar, und doch ist ihre Nachkommenschaft zahlreicher als die der Hagar; diese (zahlreichen) Kinder der Verheifsung, nach Isaaks Vorbild, sind die Christen (Heidenchristen). Das Erbe endlich fällt — ebenfalls nach der Schrift — nur dem Sohne der Freien zu, und auch diefs gilt von den Christen. — Cap. V. Hieran knüpfen sich Ermahnungen, die zuerst sich beziehen auf die Freiheit der Christen vom Mosaischen Gesetze, als das Hauptthema, dann aber allmählig sich von diefem Gesichtspunkt entfernen und in allgemein sittliche Vorschriften übergehen. Vs. 1—12. sind Ermahnungen, in der Freiheit zu verharren. Das Sichbeschneidenlassen wäre einem Abfall von Christo gleich zu achten, weil der Christ über den Unterschied von Beschneidung und Vorbaut hinaus ist. Er hofft indessen noch immer, dafs die Galater sich nicht vom rechten Wege entfernen werden, und verheifst den Verführern ihre Strafe. Vs. 13. u. ff. Die Freiheit, zu der sie berufen seien, sollten sie jedoch nicht mifsbrauchen zur Befriedigung fleischlicher Begierden; denn die christliche Freiheit bestehe in den gegenseitigen Liebesdiensten, wodurch das Gesetz sich erfülle. Vs. 16. u. ff. Die Warnung vor den fleischlichen Lüsten führt nun den Paulus auf die Ausführung des Gegensatzes von Fleisch und Geist und von den Werken jenes und den Früchten dieses. Das Gesetz verhält sich dazu so, dafs es nur für die Fleischlichen nothwendig ist, für die vom Geiste Getriebenen hingegen überflüssig. Nun ist aber in den Christen das Fleisch gekreuzigt, und sie leben nur im Geiste; daher sie auch im Geiste wandeln sollen. Nun

folgen Vs. 26 — Cap. VI, 6. Warnungen vor dem Streben nach eitlem Ruhme, vor Tadelsucht und Ueberhebung seiner selbst. Vs. 7. u. ff. kommt er nochmals auf den allgemeinen Gegensatz von Fleisch und Geist zurück, und wie der verschiedenen Saat auf Fleisch oder Geist auch unfehlbar eine verschiedene Ernte entsprechen werde, woran sich die Aufforderung zu unermüdetem Gutesthun schliefst. Nach einem sonderbaren Einfall, der den Inhalt des Vs. 11. ausmacht, folgt zum Schlufs Vs. 12. u. ff. eine nachdrückliche Zusammenfassung dessen, was Paulus in diesem Briefe den Galatern eigentlich zu Gemüthe führen wollte. Die, welche die Galater zur Beschneidung verführen, haben selbstsüchtige und eigennützige Zwecke, und scheuen Verfolgungen von Seite der Juden. Paulus aber kennt als Christ keine weltlichen Rücksichten mehr; denn im Christenthum gelten Vorhaut und Beschneidung gleich viel, d. h. nichts, sondern eine neue Schöpfung soll der Christ seyn. Nur über die, so diesem Grundsatze getreu sind, wird Gottes Segen kommen. Für die Zukunft aber verbittet er sich ähnliche Verdriefslichkeiten. Christlicher Gruſs.

II.

AUSLEGUNG.

Erstes Capitel.

Nach der Weise des antiken Briefstyls geht ein Gruſs des Schreibenden an seine Leser voraus. Meistens ist dieser Gruſs ganz kurz und in gewöhnlichen Formeln ausgedrückt; nur in den Briefen an die Römer und Galater finden Erweiterungen Statt, die in genauer Beziehung zu dem Inhalte der Briefe stehen, indem Paulus schon in die Begrüſsung die Hauptgedanken verflicht, von denen er selbst erfüllt ist, und die er seinen Lesern im Verfolge zu Gemüthe führen will.

1. *ἀπόστολος*] Gesandter, vgl. Joh. XIII, 16. Phil. II, 25. in letzterer Stelle mit dem *Genit. object.* verbunden, sonst gewöhnlich mit dem *Genit. subject.*, *Ἰησοῦ χρ.* Paulus nennt sich im Eingang seiner Briefe meistens *κλητὸς ἀπόστολος Ἰησοῦ χριστοῦ*. Hier aber haben wir eine absichtliche Erweiterung oder Hervorhebung durch einen negativen Gegensatz.

οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου] *Ἀπὸ* bezeichnet eigentlich den Ursprung, das Woher, *διὰ* das Mittel, die Vermittelung. So kann hier der Apostel durch diese beiden Präpositionen haben andeuten wollen, dafs er weder ursprünglich, noch in untergeordneter Hinsicht, weder mittelbar noch unmittelbar von Menschen ausgesendet worden sey. Durch das erste (*ἀπὸ*) würde er verneinen, dafs der Impuls seiner Verkündigung von Menschen

ausgegangen sey, da er von Gott ausgegangen war; durch das zweite (διὰ) würde er die Vermittelung, Hülfe, Veranstaltung, Unterricht durch einen Menschen ausschliefsen; also: weder unmittelbar noch mittelbar von Menschen ausgesendet. (Winer's Gr. S. 353. „nicht von Menschen als letzter Autorität, nicht durch einen Menschen als Zwischenperson oder Mittler.") Passend bemerkt Beza, dafs die von Gemeinden ausgesandten Apostel, z. B. Timotheus, Titus, Lukas u. A., die in den Briefen Pauli und in der Apostelgeschichte erwähnt werden, ἀπόστολοι δι' ἀνθρώπων waren. Ob sich aber Paulus den Unterschied wirklich so bestimmt gedacht, läfst sich bezweifeln, um so mehr, da es ohnedem in der rhetorisirenden Manier desselben liegt, durch den Wechsel der Präpositionen und durch die Wiederholung des gleichen Substantivs den Nachdruck zu verstärken. Vgl. Röm. III, 22 u. 30. Der allgemeine Sinn wäre dann also der, dafs die Aussendung Pauli und sein Predigtamt in keiner Hinsicht auf menschlicher Autorität beruhe. Zu bemerken ist noch der Wechsel des Numerus im Wort ἄνθρωπος; auch diesen, glaube ich, darf man nicht urgiren; wäre der Gegensatz scharf, so hätte Paulus schreiben müssen: οὐκ ἀπὸ πολλῶν ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου. Bei der Auslassung der Zahlwörter scheint der Wechsel mehr nur in der Form zu liegen und für den Gedanken nicht bedeutend zu seyn. Dafs übrigens Paulus auf den Gegensatz der Präpositionen ἀπὸ und διὰ keinen Werth setzt, geht auch daraus hervor, dafs er im affirmativen Satze diese Trennung nicht macht, sondern unter der Präposition διὰ Christum und Gott mit einander verbindet. Hätte er den Gegensatz festhalten wollen, so hätte er Christum als die Mittelursache (διὰ) und Gott als die oberste Ursache (ἀπὸ) bezeichnen müssen, welches Verhältnifs in der gewöhnlichen Formel ἀπόστολος Ἰησοῦ χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ (vgl. 1 Timoth. I, 1. κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ) angedeutet ist. So aber verbindet er beide im gleichen Verhältnisse, so dafs

er von der nähern Ursache, von Christo, auf die entferntere Ursache, auf Gott, zurück geht.

Ἰησοῦ χριστοῦ] Ueber die Auslassung des Artikels vor *χριστὸς* s. Winer's Gr. S. 98. Anm. 1.

πατρὸς] Wessen Vater ist gemeint? Koppe ergänzt *αὐτοῦ*, Dr. Paulus hingegen umschreibt „den für Alle väterlichen Gott." Die meisten Ausleger lassen die Frage ganz unberührt. Den Entscheid müssen wir im Sprachgebrauche des Paulus suchen. In der Begrüfsungsformel kommt in allen Briefen *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν* vor, nur Gal. I, 3. 2 Timoth. I, 2. und Tit. I, 4. fehlt *ἡμῶν*, wie auch Kol. III, 17. Eph. VI, 23. So wie in dieser letzten Stelle bei *κυρίου, ἡμῶν* zu ergänzen ist, welches sonst gewöhnlich dabei steht, so ist in jenen drei erstern *ἡμῶν*, welches bei *κυρίου* steht, auch bei *πατρὸς* leicht zu ergänzen. Allerdings wird Gott bisweilen vorzugsweise *πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. χρ.* genannt, z. B. Röm. XV, 6. 2 Kor. I, 3. XI, 31. Eph. III, 14. Kol. I, 3.; aber es ist mir kein Beispiel bekannt, wo bei fehlendem Genitiv zu *πατὴρ* ergänzt werden müfste *Ἰησοῦ χριστοῦ*. Das Beiwort Vater zu Gott ist im Munde der Christen bereits ein gewöhnlicher Zusatz, der auf dem christlichen Glauben beruhte und das innerste Wesen desselben ausdrückt, dafs wir uns über den Mangel des Genitivs nicht wundern dürfen. Somit wird es am richtigsten seyn, *θεὸς πατὴρ* zu fassen: „Gott, den wir im Christenthum als unsern Vater kennen und lieben gelernt haben."

τοῦ — νεκρῶν] Nun wird aus den Prädikaten Gottes dasjenige hinzugefügt, auf welches Paulus und die übrigen Apostel stets ein so grofses Gewicht legen. Durch die Auferweckung Jesu ward dieser als der Christus beglaubigt; auf der Auferstehung Jesu ruht die Zuverläfsigkeit des christlichen Glaubens, ja die Gemeinde Christi selbst. Vgl. 1 Kor. XV, 17. u. m. Paul. Lehrbegr. S. 100. u. 264. u. f. d. 4. Aufl. Da nun die Auferweckung Jesu ein Akt der göttlichen Allmacht war, so wird der Gedanke des Paulus durch Anführung dieses Faktums weit nach-

drücklicher, indem er sagt, der gleiche Gott, der Jesum von den Todten auferweckt und dadurch die christliche Gemeinde gegründet, hat mich zum Verkündiger des Evangeliums ausersehen. (Vgl. Vs. 12.) Ein Apostel, der zu diesem Amte von Gott selbst, dem Urheber und Begründer, und von Jesu, dem Stifter des Christenthums berufen ist, kann nicht ein falscher Apostel seyn. Anderwärts fügt er dieses Prädikat um anderer Gründe willen hinzu, z. B. Röm. VIII, 11., weil er in dieser Begebenheit den Grund der Hoffnung auf die eigene Wiederbelebung sieht.

νεκρῶν] steht in der Regel ohne Artikel. Vgl. Winer's Gramm. S. 109.

2. *οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί*] wollte man auf die Begleiter des Paulus, den Silas (Apg. XV, 40.), Timotheos (XVI, 3), vielleicht auch den Erastos (XIX, 32.) beziehen, und Paulus führe sie als seine Mitarbeiter an, um seinem Briefe desto gröfseres Gewicht zu geben. Dafs *ἀδελφὸς* von Paulus für *συνεργὸς* gebraucht wird, ist nicht zu bezweifeln. Vgl. 1. u. 2 Kor. Anf. u. Phil. IV, 21. wo es überall *τοῖς ἁγίοις* entgegen gestellt wird. Allein der Ausdruck *πάντες* von drei bis vier Reisegefährten scheint zu viel. Hinwieder wenn Paulus während seinem Aufenthalt in einer gröfsern Gemeinde und auch in ihrem Nahmen an die Galatischen Gemeinden den Brief schrieb, so hätte er wohl schwerlich den Ort, wo diese Gemeinde war, ausdrücklich zu bemerken unterlassen, und anstatt zu sagen „die bey mir sind", hätte er wohl eher gesagt: „die Brüder, bey denen ich bin." Ich verstehe daher *πάντες ἀδελφοὶ* von den Reisegefährten und andern Christen, mit denen er zur Zeit der Abfassung zusammen war, und die alle im gleichen Sinn und Geist sich die Verbreitung des Christenthums angelegen seyn liefsen. Eine sehr gute Bemerkung hat der Scholiast: *Ἐπειδὴ γὰρ διεβέβλητο ὡς αὐτὸς μόνος κατὰ καινοτομίαν κωλύων τὴν περιτομήν, δείκνυσι, καὶ ἑτέρους πολλοὺς τῶν τοιούτων ὄντας δογμάτων κοινωνούς.* Ebenso Oikumenios.

ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας] Dafs Paulus kein ehrendes oder seine zärtliche Zuneigung ausdrücken-

des Beiwort hinzufügt, sahen die alten Ausleger (Chrysostomos, Oikumenios und der Scholiast) als ein *indicium subirati animi* an, und Winer stimmt ihnen bei. Es ist diefs blofs Sache des Gefühls und nach dem meinigen kann ich nichts dergleichen darin finden; lesen wir doch auch in den Ueberschriften der beiden Briefe an die Thessaloniker nur *τῇ ἐκκλησίᾳ τῶν Θεσσαλονικέων*. — Die Untersuchung über die Localität der Galatischen Gemeinden wird, da aus dem Texte nichts für die nähere Bestimmung derselben hervorgeht, am füglichsten in die allgemeinen Untersuchungen über diesen Brief verwiesen.

3. *χάρις καὶ εἰρήνη*] ist die paulinische, in allen Briefen ziemlich gleichlautende Begrüfsungsformel. Nur Jakobus hat das hellenische *χαίρειν*. *Χάρις* ist Gnade, Huld, Wohlgefallen, *εἰρήνη*, שָׁלוֹם, Wohlergehen, Glück, Heil, Segen. Zu ergänzen ist *ἔστω*; die Petrinischen Briefe haben *πληθυνθείη*.

4. *τοῦ δόντος κτλ.*] Mit *χριστὸς* schliefsen sonst die gewöhnlichen Begrüfsungsformeln. Hier hingegen haben wir noch einen Zusatz, dessen Inhalt sich schon auf die spätere Auseinandersetzung (II, 20. III, 13.) bezieht. (*Διδόναι ἑαυτόν*, sich selbst d. i. sein Leben hingeben, opfern). Folgende Bemerkung des Oikumenios, die er zu *ἐγείραντος* u. s. w. macht, können wir noch schicklicher hieher ziehen: *Εὐκαίρως τῆς οἰκονομίας καὶ τοῦ θανάτου ἐμνήσθη τοῦ κυρίου, ἵνα τῶν τοῦ χριστοῦ εὐεργεσιῶν ὑπομνήσας, τούτῳ γοῦν τῷ τρόπῳ πείσῃ, μηκέτι τῷ νόμῳ προσέχειν, ἀλλὰ τῷ χριστῷ.*

περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν] *Περὶ* haben die ältesten und besten Handschriften, während andere *ὑπὲρ* lesen, das die richtige Glosse davon zu seyn scheint. *Περὶ* und *ὑπὲρ* variren überhaupt in den Handschriften an mehrern Stellen des N. T., und Paulus selbst scheint das eine Mal diese, das andere Mal jene Präposition in der gleichen Bedeutung gebraucht zu haben. (Vgl. Rink *Lucubrat. crit.* p. 169.) In einigen Stellen des N. T. bedeutet *περὶ* wegen, z. B. Joh. X, 33. Apg. XXIV, 21., in andern steht unbezweifelt *περὶ* statt *ὑπέρ*, z. B. Matth.

XXVI, 28. Mark. XIV, 24. Joh. XVII, 9. Eph. VI, 18. Kol. IV, 3. 2 Thess. I, 11. Nun hat auch *ὑπὲρ* zwey Bedeutungen, zu jemandes Besten und anstatt, die bisweilen einander entgegengesetzt sind, bisweilen aber auch, wie im Deutschen für, um — willen in einander fliefsen. Vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 119. Mag man nun an unserer Stelle die Bedeutung für oder wegen vorziehen, so liegt immerhin der Begriff der Stellvertretung darin, durch welche die Sündenschuld getilgt wird. Ebenso Röm. VIII, 3. 1 Petr. III, 18. Hebr. X, 6. 18. 26. XIII, 10. 1 Joh. IV, 11., und mit *ὑπὲρ* 1 Kor. XV, 3. Hebr. V, 1. 3. VII, 27. X, 12. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 125. u. f.

ὅπως – πονηροῦ] enthält eine nähere Angabe des Zweckes des Todes Jesu. Der *αἰὼν ὁ ἐνεστὼς*, das gegenwärtige Zeitalter (inbegriffen die Menschen und ihre Lebensweise) ist im Gegensatz gedacht zu dem *αἰὼν ὁ μέλλων*, in welchem die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* constituirt und das Böse besiegt werden wird. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 344. Jener *αἰὼν* wird seiner Qualität nach gewöhnlich als *σκότος* bezeichnet, z. B. Eph. VII, 12. Apg. XXVI, 18. und die darin lebenden Menschen und irdischen Dinge als der *κόσμος*, z. B. Eph. II, 2. Von diesem *κόσμος* sagt Johannes 1 Br. V, 19. *ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*. Die Christen werden dargestellt als diesem *αἰὼν πονηρὸς*, *κόσμος*, *σκότος* Entnommene. Vgl. Tit. II, 14. Wie sollen wir uns aber diefs Entnommenseyn als durch den Tod Christi vermittelt denken? Nur wenn es ein innerlich vollbrachtes, subjektives ist, kann es ein wahrhaftes seyn. Durch den Tod Christi, als der höchsten Erweisung seiner Liebe, wird in dem bisher das Irdische, die Welt liebenden Gemüthe eine andere Liebe entzündet, die Liebe zu Gott, und es ist nun umgewendet und auf das Göttliche gerichtet. (1 Joh. IV, 19.) Das „in der Welt seyn" ist nichts anderes als die Welt lieben, und das „der Welt Entnommenseyn" ist nichts anderes als Gott lieben. Vgl. 1 Joh. II, 15. Diefs ist das Wesentliche auch in der Paulinischen Vorstellung; nur ist sie

bei ihm verknüpft mit der Idee der Stellvertretung durch den Opfertod, welche Verbindung auch in unserer Stelle durch *περὶ τῶν ἁμ. ἡμ.* ausgedrückt ist, was keineswegs so viel ist als *ὑπὲρ ἡμῶν*, zu unserem Besten. Paulus stellt das Opfer für die Sündenschuld als Bedingung und Mittel dar des Entnommenseyns aus der verkehrten und bösen Welt. Vgl. 1 Petr. I, 18. Wie er es sich denkt, ist entwickelt in m. Paulin. Lehrbegr. S. 220 u. 264.

κατὰ τὸ θέλημα] Der Wille Gottes ist die auswählende Beschliefsung oder beschliefsende Auswahl Gottes, zufolge welcher sein Rathschlufs der Erlösung der Menschen durch die Sendung und den Tod seines Sohnes an bestimmten Individuen in Erfüllung geht. Vgl. Eph. I, 4. 5., und m. Paulin. Lehrbegr. S. 282 u. ff.

5. *δόξα*] heifst sonst gewöhnlich Glanz und Herrlichkeit, die jemand besitzt; in den Doxologien hingegen scheint es eher transitiv von der Verherrlichung verstanden werden zu müssen. Daher das so oft vorkommende *δοξάζειν τὸν θεόν*.

6. *οὕτω ταχέως*] Obwohl die Begriffe von Länge und Kürze der Zeit sehr relativ sind, so läfst sich doch mit ziemlicher Gewifsheit behaupten, dafs die Annahme einer späten Abfassung des Briefes, etwa erst zu Rom, sich mit diesen Worten nicht leicht vereinigen läfst.

μετατίθεσθε] *sc. τὴν γνώμην*, den Sinn ändern, abfallen. Das Präsens ist festzuhalten, da es anzeigt, dafs die Galater noch nicht ganz abgefallen, sondern erst in der Aenderung des Sinnes begriffen waren.

ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι χριστοῦ] Die Ausleger sind ungleicher Ansicht darüber, ob zu *καλέσαντος*, *θεοῦ* zu ergänzen und *χριστοῦ* von *ἐν χάριτι* abhängig sey, oder ob man *χριστοῦ* zu *καλέσαντος* ziehen müsse. Der Sprachgebrauch des Paulus entscheidet für das Erstere, denn nur Gott wird überall die Thätigkeit des *καλεῖν* zugeschrieben. Vgl. Vs. 15. u. m. Paulin. Lehrbegr. S. 281. u. 293. Anm., wo man Aufschlufs findet, warum Gott, nicht Christo die *κλῆσις* zukommt. Wozu sie berufen worden seyen, das Ziel der Berufung

ist nicht ausgedrückt, wenn man nicht auf eine durch den Sprachgebrauch des N. T. nicht hinlänglich zu rechtfertigende Weise ἐν χάριτι für εἰς χάριν erklären will; das Ziel der Berufung wird bei καλεῖν als etwas sich von selbst verstehendes gewöhnlich weggelassen; Gott ruft, nämlich zu sich, zur Theilnahme an seinem Reiche, wodurch allein dem Menschen die σωτηρία zu Theil wird, während er sonst dem Gerichte und Verderben nicht entgehen kann. Ἐν χάριτι χριστοῦ aber kann nicht anders denn als Mittel der Berufung aufgefafst werden, statt διὰ χάριτος χριστοῦ. So wird auch Röm. V, 15. das Geschenk der Gerechtigkeit (Schuldlosigkeit) als ἐν χάριτι χριστοῦ, durch die Huld Christi vermittelt dargestellt, und Apg. XV, 11. sagt Petrus: πιστεύομεν σωθῆναι διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Was ist nun die χάρις χριστοῦ? Gezwungen scheint die Auslegung, welche Einige in Röm. V, 15. angenommen haben: die Gnade, welche Gott durch Verleihung seines Sohnes als unsers Erlösers der Menschheit erwiesen hat. Diefs wäre ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, und von dieser ist allerdings in den Paulinischen Briefen weit häufiger die Rede, als von der χάρις χριστοῦ, z. B. Tit. II, 11. III, 7. Kol. I, 6. Gal. II, 21. u. a. m. Doch wird auch von Christo die χάρις prädicirt, wie aufser den oben angeführten Stellen noch die am Schlusse aller Paulinischen Briefe vorkommende Segensformel beweist. Aber gewifs würden wir den Sinn noch weit mehr verfehlen, wenn wir die χάρις χριστοῦ erklären würden *doctrina Christi gratiosa atque benefica*. Nicht im Lehren, sondern im Thun Christi besteht nach Paulinischer Ansicht seine χάρις. Es ist demnach die Bruderhuld Christi, der aus Liebe zu den Menschen für ihre geistige Rettung sein Leben hingab.

ἕτερον] könnte man so auffassen, dafs bereits ein Tadel, die Andeutung der Verwerflichkeit, wenigstens der Verschiedenheit vom echten Evangelium, darin läge. So sagten die Alten ἕτερον nicht selten euphemistisch statt κακόν. Vgl. *Valckenaerii Diatr. in Eurip. deperd. dram. reliq. p.* 112. Doch ist diefs vielleicht zu gesucht, da im

N. T. diese euphemistische Bedeutung von ἕτερος nicht vorkommt. Vgl. z. B. I, 18. VI, 4. Der Unterschied zwischen ἕτερος und ἄλλος ist zu fein, als dafs wir ihn im Deutschen ausdrücken könnten. Ammonius gibt ihn so an: Ἄλλος καὶ ἕτερος διαφέρει. ἕτερος μὲν γὰρ ἐπὶ δυοῖν· ἄλλος δὲ ἐπὶ πλειόνων. Insofern wäre, auch ohne geradezu einen Euphemismus anzunehmen, ἕτερον immerhin s. v. a. ein anderes als das wahre, wie Calvin interpretirt: *aliud a vero, i. e. corruptum et adulterinum.* Worin diese ironisch εὐαγγέλιον genannte Lehre bestanden habe, werden wir aus IV, 9. 10. V, 2 — 4. entnehmen können.

7. ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο· εἰ μὴ κ. τ. λ.] Die Worte machen in grammatischer Hinsicht einige Schwierigkeit. Entweder bezieht sich ὃ auf den ganzen vorhergehenden Satz, also auf μετατίθεσθαι, oder auf ἕτερον εὐαγγ., oder endlich nur auf εὐαγγέλιον. Die erste Art der Beziehung vertheidigt Winer (und schon früher Calvin), indem er erklärt: welches (von Christo Abfallen) nichts anderes ist, womit es keine andere Bewandtnifs hat, als dafs —. Es läfst sich hiegegen grammatisch nichts einwenden; nur ist es, nach meinem Gefühle, gezwungen, ὃ auf etwas anderes als auf das nächst vorhergehende Substantiv zu beziehen. Auch würde sich Paulus etwas breiter ausdrücken, als er sonst gewöhnlich zu thun pflegt, und das Wortspiel, welches mit ἕτερον εὐαγγ. zu beginnen scheint, würde unterbrochen. Ja selbst die Logik ist dagegen; das μετατίθεσθαι der Gemeinde ist eine Folge des ταράσσεσθαι durch einzelne Irrlehrer; jenes kann also eigentlich nicht durch dieses erklärt werden. Bezieht man hingegen ὃ nur auf εὐαγγ., so mufs man den Relativsatz mit Luther, Wolf u. A. erklären, wie wenn stände, μὴ ὄντος ἄλλου, „da es doch kein anderes gibt," da nur das Evangelium, das ich euch verkündigt habe, den Namen eines Evangeliums verdient, und aufser ihm sonst keines; „sondern es sind nur etliche" u. s. w. Εἰ μὴ ist so viel als ἀλλά, welcher Sprachgebrauch sich allerdings durch Parallelstellen wie Matth. XII, 4. Gal. II, 16. Offenb. IX, 4. XXI, 27. erweisen läfst, aber noch nicht hinläng-

lich erklärt ist. Zu vergleichen ist auch der Gebrauch von *nisi* im Lateinischen, worüber siehe die Anm. Reinhart's zu Terent. Adelph. 1, 2, 73. Die dritte Art wäre, ὅ auf ἔτ. εὐαγγ. zu beziehen, und zu übersetzen: welches andere, verschiedene Evangelium in der That kein anderes Evangelium ist, aufser dafs — d. i. sondern u. s. w. Diese Erklärung gäbe den Widersinn, es sei kein anderes, sondern dasselbe Evangelium mit dem von ihm verkündigten, also das wahre. Die zweite Erklärung kann allein die richtige seyn.

οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς] die eure Einsicht in das Christenthum trüben, eure Gewissen verwirren und die ruhige Entwickelung des Christenthums stören.

μεταστρέψαι] das Unterste zu oberst kehren, verkehren, verdrehen, verunstalten.

τὸ εὐαγγ. τ. χρ.] die freudige Heilsbotschaft vom Messias, nicht des Messias. Χριστοῦ ist *Genit. object.*, hingegen in εὐαγγ. τοῦ θεοῦ z. B. 1 Thess. II, 2. ist der *Gen. subject.* „die Heilsbotschaft, die Gott verkündigen läfst." Vgl. Winer's Gr. S. 157.

8. ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ] eine sprichwörtliche Hyperbel, die von bewegtem Gemüthe zeugt. Paulus geht mit diesen Worten gleichsam über die andern Apostel hinaus, und schliefst sie mit ein. Chrysostomos: Ἐπειδὴ καὶ εἰς ἀξιώματα κατέφευγον, Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, διὰ τοῦτο καὶ ἀγγέλων ἐμνήσθη. μὴ γάρ μοι Ἰάκωβον εἴπῃς, φησί, καὶ Ἰωάννην· ἐὰν γὰρ τῶν πρώτων ἀγγέλων ἢ τις ἐξ οὐρανοῦ, διαφθειρόντων τὸ κήρυγμα, ἀνάθεμα ἔστω.

ἡμεῖς] Obgleich Paulus von sich gewöhnlich im Singular spricht, so glaube ich doch nicht, dafs es nöthig sey, sich ausdrücklich seine Gefährten dabei mitzudenken. Auch anderwärts gebraucht Paulus von sich selbst den Plural (z. B. Röm. III, 8. XVI, 6. 2 Kor. I, 10.) und in unserer Stelle bekommt der Gedanke eben so viel oder wohl noch mehr Kraft, wenn wir unter ἡμεῖς blofs den Paulus verstehen. Chrysostomos liest: ἀλλὰ κἂν ἐγὼ

u. s. w. und erklärt: *ἵνα μή τις λέγῃ, ὅτι κενοδοξίας ἕνεκεν τὰ ἴδια συγκροτῇ δόγματα, καὶ ἑαυτὸν ἀνεθεμάτισεν.*

παρ' ὅ] Attraction für *παρὰ τοῦτο ὅ* — entgegen dem, was —. Vgl. Röm. XII, 3. XVI, 17.

ἀνάθεμα ἔστω] Rückert bemerkt zu Röm. IX, 3. „*Ἀνάθεμα*, eig. Ein Wort mit *ἀνάθημα*, wie es im Griechischen mehrere Formen zusammengesetzter und abgeleiteter Wörter gibt, in welchen *η* und *ε* variiren, und zwar so, dafs *ε* der spätern Zeit anzugehören scheint. Die ursprüngliche Bedeutung von *ἀνάθημα* war: etwas Aufgestelltes, Hingestelltes; gewöhnlich als Weihgeschenk in die Tempel der Götter und insofern also geheiligt und dem profanen Gebrauch entzogen. So kommt das Wort auch im biblischen Dialekt 2 Makk. II, 13. einmal vor. Sonst aber hat sich für denselben eine andere Bedeutung festgestellt. Es entspricht in der LXX das Wort dem hebr. חֵרֶם, womit dasjenige bezeichnet ist, was mit einem Fluche belegt worden ist, durch welchen es menschlichen Händen unantastbar, und der Vernichtung preisgegeben wird, so sehr, dafs jede Verschonung oder Verwendung zu anderm Zwecke als höchst strafwürdig erscheint; s. Deut. VII, 26. Jos. VI, 17. 1 Mark. V, 5. u. a. St. Hierauf ruht nun ohne Zweifel auch die Bedeutung im N. T.; auch hier nämlich ist *ἀνάθεμα* etwas zur Vernichtung Bestimmtes oder Verfluchtes. Daher ist *ἀνάθεμα ἔστω* eine Verwünschungsformel, Gal. I, 8. 9. 1 Kor. XVI, 22., und *λέγειν τινὰ ἀνάθεμα* (oder *ἀναθεματίζειν*) Jemanden verfluchen oder verwünschen, 1 Kor. XII, 3. Demnach scheint *ἀνάθεμα εἶναι* so viel zu heifsen als „ein der Vernichtung preisgegebener Mensch, ein Verfluchter und Verbannter seyn.“ “ Hesychios erklärt das Wort durch *ἐπάρατος, ἀκοινώνητος.*

9. Um dem im Vs. 8. ausgesprochenen Gedanken desto mehr Nachdruck und Gewicht zu geben, wiederholt er denselben. *Προ* in *προειρήκαμεν* bezieht sich auf die frühere Verkündigung, *ἄρτι* auf den gegenwärtigen Brief. Also: „Wie ich schon damals gesagt habe, so sage ich es auch jetzt wieder.“ Dafs *προειρήκαμεν* nur als affect-

volle Verstärkung des so eben von dem Apostel Gesagten" zu betrachten sei, wie Neander glaubt (Gesch. d. apostol. Zeitalters I. S. 277.), mufs ich bezweifeln, bis dieser Gebrauch der Präposition *πρὸ* durch ähnliche Beispiele nachgewiesen seyn wird.

ὑμᾶς] Im vorigen Vers hatten wir *ὑμῖν*. *Εὐαγγελίζεσθαι* wird nämlich nicht blofs mit dem Dativ, sondern auch mit dem Accusativ der Person construirt, was man als den Accusativ des Ziels der Bewegung denken kann, indem die Verkündigung des Heils an einen geschieht. Doch ist diefs bei Paulus, wenn ich nicht irre, das einzige Mal, da er sonst den Dativ setzt, z. B. Röm. I, 15. In der Apostelgeschichte hingegen ist jene Construction mit dem Accusativ der Person besonders häufig; nur steht dann kein anderer Accusativ des Objects, z. B. *τὸν λόγον* oder *τὸν κύριον Ἰησοῦν*, dabei, womit es bisweilen verbunden wird. Vgl. Apg. VIII, 25. 40. XIII, 32. XIV, 15. 21. XVI, 10. Luk. III, 18. 1 Petr. I, 12., mit dem Accus. d. Obj. z. B. Gal. I, 16. Apg. VIII, 4. 12. 35. Vgl. Winer's Gr. S. 182.

παρ' ὃ παρελάβετε] kürzer statt *παρὰ τὸ εὐαγγέλιον ὃ παρελάβετε*.

10. *ἄρτι*] wird von den meisten Auslegern auf die ganze Zeit seit seiner Bekehrung bezogen, im Gegensatz der vergangenen, von welcher Vs. 13. *ποτὲ* steht. Mir scheint es nicht von einem Zeitraum, sondern von dem gegenwärtigen Moment, worin er die vorhergehenden Worte schrieb, verstanden werden zu müssen.

πείθω] hat zwei Bedeutungen, eine gewöhnlichere, einen überreden, gewinnen, und eine seltenere, wodurch nicht ein *effectus*, sondern nur ein *conatus* bezeichnet wird, einen zu überreden, zu gewinnen suchen. Diese Bedeutung hat *πείθειν* bei Profanscribenten ganz unbezweifelt, z. B. *Aelian Var. Hist. II*, 6. *ἀφίκετο Κρίτων εἰς τὸ δεσμωτήριον καὶ δὴ ἔπειθεν αὐτὸν* (*τὸν Σωκράτην*) *ἀποδρᾶναι*. Im N. T. habe ich wenigstens Eine Stelle gefunden, wo diese Bedeutung ganz sicher ist, nämlich Apg. XXVIII, 23., wo es heifst *πεί-*

θων αὐτοὺς τὰ περὶ Ἰησοῦ, und gleich hernach: *καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο, οἱ δὲ ἠπίστουν.*

10. Dieser Vers enthält eine Begründung oder Rechtfertigung der vorhergehenden Verwünschung, deren Aeufserung manchem vielleicht zu stark und gewagt scheinen konnte. Und zwar rechtfertigt und bekräftigt Paulus jene Verwünschung aller, die ein anderes Evangelium predigen würden, mit der Behauptung, dafs es ihm nicht um Menschengunst zu thun sey, sondern nur um das Wohlgefallen Gottes. Es fanden hier schon die patristischen Ausleger eine Anspielung auf einen Vorwurf, den man dem Paulus gemacht hatte, dafs er nämlich die Lehre des Christenthums verfälscht habe, um viele Christen unter den Heiden zu gewinnen. So erklärt z. B. Oikumenios: *Ἵνα μὴ νομίσωσιν ὅτι αὐτοὺς βούλεται πεῖσαι καὶ ἄλλοις ἄλλα κηρύττει (διέβαλλον γὰρ αὐτὸν οἱ ἀπατῶντες, ὅτι παρὰ μὲν ἄλλοις περιτομὴν κηρύσσει* V, 11., *παρ' ἑτέροις δὲ ἄλλο τι) καὶ ἀναπέσωσιν ὥςπερ κολακευόμενοι, φησί· μὴ γὰρ νῦν ὑμᾶς πληροφορῆσαι βουλόμενος ταῦτα διῆλθον; τὸν θεὸν θέλω πληροφορῆσαι, ἐπεὶ μήτε (μηκέτι?) θέλω ἀνθρώποις ἀρέσαι· τοιγαροῦν, οὔτε ὑμῖν . ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; οὐ διὰ τὸ κολακεῦσαι καὶ ἀρέσαι ὑμῖν ταῦτα εἶπον, φησίν. εἰ γὰρ ἠβουλόμην ἀνθρώποις ἀρέσκειν, ἄρα καὶ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ ἀντειχόμην καὶ φίλων καὶ συγγενῶν, καὶ οὐκ ἂν πάντα καταλιπὼν χριστῷ προσέδραμον.* Ohne Zweifel ermangelten die Gegner Pauli nicht, den Schein der Inconsequenz und zu weit getriebener Accommodation, den Paulus nicht vermied, für ihre Zwecke zu benutzen. Vgl. 1 Kor. X, 19 — 23. Unsere Stelle enthält nun freilich keine nähern Andeutungen darauf, aber da die Sache an sich so höchst wahrscheinlich ist, dafs die Gegner Pauli ausstreuten, Paulus verpflichte die Heidenchristen nicht auf das Mosaische Gesetz, nur um dem Christenthum desto mehr Eingang und allgemeinere Verbreitung zu verschaffen und um sich ihnen gefällig zu erzeigen, im Grunde aber halte er doch die Beschneidung für nothwendig (V, 11.), so sehe ich kein Hindernifs, diese Worte darauf zu beziehen, besonders da die

Frageform der Behauptung etwas Ironisches zu enthalten scheint, was nicht pafst, wenn man unter den Menschen die Juden versteht. Der zweite Satz *εἰ γὰρ κ. τ. λ.* enthält eine Begründung der nach der vorhergehenden Frage zu ergänzenden negativen Antwort, die sich von selbst versteht. Doch wird mit überwiegender Autorität der Hdschr. *γὰρ* von Lachmann weggelassen.

εἰ — ἤρεσκον] kann heifsen „wenn ich gefiele," aber besser pafst „wenn ich zu gefallen suchen würde," s. v. a. *εἰ ἐζήτουν ἀρέσκειν*. Ueber diesen bei Lateinern und Griechen vorkommenden Sprachgebrauch, das Imperfectum und auch das Präsens *de conatu* zu setzen, s. meine Anm. zu Homers Il. *β*, 304. und Beispiele bei Winer Gr. §. 41, 3, c. Indessen braucht man doch nicht zur Erklärung durch diesen besondern Sprachgebrauch Zuflucht zu nehmen, indem die von Winer im Comm. angeführten Stellen Röm. XV, 2. und 1 Kor. X, 33. zeigen, dafs *ἀρέσκειν* schon an sich nicht blofs „wirklich gefallen" bedeutet, sondern auch „sich gefällig erzeigen."

ἔτι] auch jetzt noch, als Christ und Apostel. Calvin: *Fuerat in maxima existimatione, passim accipiebatur magno cum applausu, quare si voluisset placere hominibus, non oportuerat mutare conditionem.*

χριστοῦ δοῦλος] So nennt sich Paulus mehrmals, z. B. Röm. I, 1. Phil. I, 1., um sein Verhältnifs zu Christo zu bezeichnen. Allerdings werden im N. T., wie Christus *ὁ κύριος*, so die Christen überhaupt *δοῦλοι* genannt (Eph. VI, 6.), und insbesondere die Apostel (Apg. XVI, 17.); doch scheint Paulus diesen Ausdruck von sich gewissermafsen emphatisch zu gebrauchen, indem er sich selbst als ausdrücklich von Christo zu dessen Dienste berufen ansah, und in diesem Dienste, mit den herbesten Schicksalen kämpfend, sein Leben zu opfern bereit war.

ἤμην] Ueber diese Form s. Winer's Gr. §. 14, 2, b.

11. Von hier bis II, 10. will Paulus sein unabhängiges Verhältnifs zu den übrigen Aposteln historisch beweisen.

γνωρίζω δὲ ὑμῖν] eine bei Paulus oft wiederkehrende Formel, wo er seine Ansichten und Behauptungen

näher zu entwickeln anfängt und seine Leser davon zu überzeugen sucht, so 1 Kor. XII, 3. XV, 1. 2 Kor. VIII, 1. Aehnlich ist *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, z. B. 1 Kor. XII, 1. *τὸ εὐαγγ. τὸ εὐαγγ. ὑπ' ἐμοῦ*] die Heilsbotschaft von Christo, wie sie von mir ist verkündigt worden.

κατὰ ἄνθρωπον] ist eine hebräisirende *περίφρασις* durch ein Substantiv mit einer Präposition statt eines Adjectivs, also s. v. a. *ἀνθρώπινον*, menschlich, nach menschlicher Art und Weise, auf menschlicher Autorität beruhend. Vgl. 1 Kor. IX, 8. Winer's Gr. §. 53, d. S. 341.

12. *παρὰ ἀνθρώπου*] ist keineswegs, wie Koppe meint, s. v. a. *παρά τινος*. *Ἄνθρωπος* bildet offenbar auch einen Gegensatz zu *Ἰησοῦ χριστοῦ*, so wie *ἐδιδάχθην* zur *ἀποκάλυψις*.

παρέλαβον – ἐδιδάχθην] halten Einige, wie Koppe, für durchaus synonym, was gewifs nicht der Fall ist, obgleich kein wesentlicher Unterschied Statt findet. *Παρέλαβον* ist nämlich das Unbestimmtere, Allgemeinere, *ἐδιδάχθην* das Bestimmtere. Beides zusammen soll den Begriff ganz erschöpfen. Hinsichtlich des Gedankens ist zu vergleichen 1 Thess. II, 13. (Vor *ἐδιδάχθην* hat Lachmann mit Recht *οὐδὲ* statt *οὔτε* aus den ältesten Handschriften aufgenommen.)

δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ χριστοῦ] *Ἀποκάλυψις* ist hier nicht im passiven Sinn, sondern im activen — das Enthüllen, die Handlung, der Akt des Offenbarens — zu nehmen wie Röm. XVI, 25. Eph. III, 3.; *Ἰησοῦ χρ.* ist *Genitivus subjectivus*. Also s. v. a. „sondern Christus selbst hat es mir geoffenbaret." Welches historische Ereignifs Paulus hier und Eph. III, 3. im Sinne habe, ist ungewifs; es kann entweder das Apg. IX, 6. oder das XXII, 17. Erzählte gemeint seyn, und zwar weil die zweite Stelle nur seine Aussendung als Heidenapostel betrifft, eher das Erstere, weil von der Offenbarung des christlichen Glaubens die Rede ist.

13. *ἠκούσατε*] gerüchtsweise, oder durch Gegner des Paulus, oder auch durch ihn selbst, wie er es den

Philippern erzählt Phil. III, 5. 6., und allem Volk zu Jerusalem Apg. XXII, 3—5. (19—20. VIII, 1. IX, 1. 2.), und dem Agrippa XXVI, 5.

ἀναστροφὴν] *Ἀναστροφή*, eigentl. Umkehrung, dann Verkehr, überhaupt Lebensweise, Verfahren, Betragen. Damit ist zu verbinden *ποτέ*, nach der bekannten Construction von Adverbien (statt der Adjectiven) mit Substantiven, wie z. B. *οἱ νῦν ἄνθρωποι*, *ὁ μεταξὺ χρόνος*, *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* IV, 26. also *ἡ ἀναστροφή ποτε* statt *ἡ προτέρα ἀναστροφὴ* Eph. IV, 22. Vgl. Buttmann's Gr. §. 125, b. Bernhardy's Gr. Synt. S. 323. Gewöhnlich wird das Adverbium zwischen den Artikel und das Substantiv in die Mitte geschoben; Ausnahmen sind sehr selten. Jedenfalls ist *ποτε* als *enclitica* ohne Accent zu schreiben.

ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ] *Ἰουδαϊσμὸς* erklärt Koppe *vel conditio hominis Judaei vel ζῆλος τῶν πατρικῶν παραδόσεων* Vs. 14. Die letztere Erklärung dünkt mich unstatthaft zu seyn, und ich möchte den Worten keine speciellere Bedeutung beilegen, als das Deutsche „im Judenthum" hat, als Angabe des Gebietes, in welchem sich ehemals Paulus bewegte, *ἀνεστρέφετο*.

καθ' ὑπερβολὴν] wird von den Auslegern als ein dem Paulus vorzüglich geläufiger Ausdruck bemerkt, statt *σφόδρα*, so noch Röm. VII, 13. 1 Kor. XII, 31. 2 Kor. I, 8. IV, 7. 17. XII, 7.

ἐδίωκον—ἐπόρθουν] Vgl. 1 Kor. XV, 9. *ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*. Zu bemerken ist der richtige Gebrauch der Tempora. In unserer Stelle stehen Imperfecta, weil nicht das Factum als solches erzählt wird, dafs Paulus diefs gethan habe, sondern weil sein Zustand und Verhalten im Judenthum geschildert wird, dem dann später seine Bekehrung ein unerwartetes Ende machte.

τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ] Der Zusatz *τοῦ θεοῦ* dient allerdings, wie schon frühere Ausleger bemerkt haben, dazu, wie *καθ' ὑπερβολήν*, die Gröfse der blinden Verwegenheit und des Frevels hervorzuheben. Ebenso 1 Kor. XV, 9.

ἐπόρθουν] Richtig sagt Winer, πορθεῖν sei hier weder s. v. a. *evertere*, noch *evertere studere*, so dafs das Imperfectum *de conatu* gesetzt wäre, sondern *vastare*, einer Sache auf alle Weise Abbruch thun und ihr Schaden zufügen. Ebenso Vs. 23. Paulus meint hauptsächlich die gerichtliche Verfolgung, Mifshandlung und Hinrichtung einzelner Glieder der Gemeinde.

14. καὶ] Dafs καὶ nicht statt γὰρ stehe, mufs wegen Koppe erinnert werden.

προέκοπτον] Προκόπτειν (ὑπέρ τινα) hat auch bei Profanscribenten nicht selten die intransitive Bedeutung, vorwärts schreiten, einen übertreffen, es einem zuvorthun. Vgl. Luk. II, 52. Röm. XIII, 12. 2 Tim. II, 16. III, 9. 13.

συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου] Altersgenossen in meinem Volke, unter meinen Landsleuten. Das γένος Ἰσραὴλ ist gemeint wie 2 Kor. XI, 26. Phil. III, 5., oder γ. Ἀβραὰμ Apg. XIII, 26. Ἐν τῷ γένει μου „in meiner (der pharisäischen) Gattung" zu übersetzen, wie noch neulich Dr. Paulus gethan, läfst sich nicht durch den Sprachgebrauch rechtfertigen; Paulus hätte die Sekte der Pharisäer bestimmter bezeichnet. Vgl. Mark. VII, 26. Apg. IV, 36. XVIII, 2. 24.

περισσοτέρως] kommt bei Paulus häufig vor, „mehr (heftiger) als gewöhnlich."

ζηλωτὴς] Dieses Wort wird im N. T. immer mit dem *Genitivus obiectivus* der Sache verbunden, die man zu erringen, erhalten, bewahren, vertheidigen eifrig bemüht ist, so τοῦ νόμου und τοῦ θεοῦ Apg. XXI, 20. XXII, 3., πνευμάτων und καλῶν ἔργων 1 Kor. XIV, 12. Tit. II, 14. Die beiden letztern Stellen beweisen, dafs das Wort nicht blofs in rein religiöser Beziehung gebraucht wird und noch keineswegs die üble Nebenbedeutung erhalten hat, welche dem ihm nachgebildeten deutschen Worte Eiferer, Zelot, anhaftet. Als das Objekt, das Paulus zu vertheidigen und zu behaupten bemüht war, gibt er an:

τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων] „die Ueberlieferungen meiner Väter." Calvin: *Non intelligit addi-*

tamenta illa, quibus corrupta fuerat lex dei, sed ipsam dei legem, in qua educatus a pueritia fuerat et quam a parentibus et avis per manus acceperat. Allein die Schriften des A. T. hätte Paulus schwerlich durch *πατρικαὶ παραδόσεις* bezeichnet; ohne Zweifel liegt in diesen Worten eine Anspielung darauf, dafs er zur Sekte der Pharisäer gehörte; durch *μου* wird sein persönliches Verflochtenseyn in diese Schule hervorgehoben. Die Pharisäer hielten aber sehr viel auf der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*, welcher von Christo Matth. V, 2 u. ff. die Gebote Gottes gegenübergestellt werden. Doch glaube ich nicht, dafs Paulus die *παραδόσεις* gerade im Gegensatz oder mit Ausschliefsung der heiligen Schriften verstehe; sondern ich möchte die Worte mit Winer ganz allgemein nehmen „von allem, was mich meine Väter glauben und befolgen gelehrt hatten." — Zu Vs. 13. u. 14. können wir die Frage aufwerfen: wenn die Galater diefs schon wufsten, warum erzählt es ihnen denn Paulus hier noch einmal? Er will sie darauf aufmerksam machen, dafs es nur durch die besondere Veranstaltung Gottes möglich ward, dafs er aus einem jüdischen Gesetzeseiferer ein Apostel wurde. Dafs diese Absicht zum Grunde lag, läfst sich schon aus der Verbindung des 13. Vs. mit dem 12. Vs. nachweisen, während die Absicht, die Chrysostomos und Oikumenios diesen Worten unterlegen, ferner zu seyn scheint. Oikumenios sagt nämlich: *ὥστε, φησίν, οὐδέποτε κατὰ κενοδοξίαν τι ποιῶν, πῶς ἂν νῦν μετὰ τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐκήρυττον ψευδῆ, ἵνα ἀνθρώποις ἀρέσω, καὶ μὴ ἄτινα ἀπὸ χριστοῦ παρέλαβον;*

15. *εὐδόκησεν*] *Εὐδοκεῖν*, etwas gutfinden, daher beschliefsen, enthält stets den Begriff des Freiwilligen, Beliebigen, Ungezwungenen. Also: „da es Gott gefiel."

ἀφορίσας] *Ἀφορίζειν* eig. überhaupt absondern, z. B. Matth. XIII, 49. Apg. XIX, 9. Gal. II, 12. Geschieht nun das Absondern zu eines Nachtheil, so ist es von der Gemeinschaft ausschliefsen, wie z. B. Luk. VI, 22., geschieht es zum Vortheil, zur Ehre, zu Gunsten eines, so ist es aussondern, auserse-

hen, erwählen, *seligere*, wie Apg. XIII, 2. Röm. I, 1. und an unserer Stelle.

ἐκ κοιλίας τῆς μητρός μου] Eine bildliche Redensart, die der Sprache des A. T. angehört. Vgl. Jes. XLIV, 2. Jerem. I, 5. und Luk. I, 15. Die Präposition *ἐκ* bezeichnet den Anfangspunkt der Zeit. Vgl. Winer's Gr. S. 315.

καλέσας] Dieſs verhält sich zu *ἀφορίσας*, wie *ἐκάλεσε* zu *προώρισε* in Röm. VIII, 30. Durch die *κλῆσις* wird die *προόρισις* in Ausführung gesetzt; daher findet die *προόρισις* des Paulus (als eines *σκεῦος ἐκλογῆς* Apg. IX, 15.) schon *ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ* Statt, die *κλῆσις* hingegen geschah erst durch seine Bekehrung; jenes ist die *praedestinatio*, dieses die *vocatio*.

διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ] Richtig wird von den Herausgebern nach diesen Worten interpungirt, so daſs sie zu *καλέσας* zu ziehen sind. „Der mich berufen mittelst seiner Gnade und Huld," d. i. so daſs in dieser Berufung sich seine Gnade kund gab. Vgl. 2 Petr. I, 3. *καλέσαντος ἡμᾶς διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς* und Winer zu dieser Stelle Gramm. d. N. T. S. 327. Ueber die *χάρις* hat Oikumenios die richtige Bemerkung: *λέγει δε ἑαυτὸν χάριτι κεκλῆσθαι, ὡσεὶ εἶπεν· ἀνάξιόν με ὄντα καὶ ἀνεπιτήδειον, χάριτι κέκληκεν ὁ θεός.* Vgl. besonders 1 Kor. XV, 10. u. die Anm. zu II, 9.

αὐτοῦ] Lachmann hat *αὐτοῦ* edirt, eben sogleich nachher *υἱὸν αὐτοῦ*. Vgl. hierüber Winer a. a. O. S. 133.

16. *ἀποκαλύψαι — ἐν ἐμοὶ*] Weil *ἀποκαλύπτειν* sonst mit dem Dativ verbunden wird (Matth. XI, 27. Luk. X, 21. Joh. XII, 38. 1 Kor. II, 10. Eph. III, 5. Phil. III, 15.), so erklärten Einige, wie z. B. Calvin, *ἐν ἐμοὶ* als Hebraismus für *ἐμοί*, was nicht nachzuweisen ist. Andere erklärten *ἐν ἐμοὶ* für *δι' ἐμοῦ* und übersetzten: „Gott beschloſs, durch mich seinen Sohn bekannt zu machen." Auch Theodoretos scheint so zu interpretiren und *ἀποκαλύψαι* (welches Verbum im N. T. sonst ausschliefslich eine göttliche Thätigkeit bezeichnet) sogar als Thätigkeit des Paulus aufzufassen, indem er sagt: *ταύτης δέ μοι τῆς χάριτος μεταδέδωκεν, οὐχ ἵνα τὸν νόμον*

κηρύττω, ἀλλ' ἵνα τὸν υἱὸν ἀποκαλύψω τοῖς ἔθνεσιν. Allein bei dieser Erklärung wird ja der Absichtssatz ἵνα u. s. w. ganz müfsig. Einzig richtig ist daher Winer's Erklärung: *in mente mea.* Oikumenios: Ἐν ἐμοὶ δὲ εἶπε, δεῖξαι θέλων οὐ λόγῳ μόνον μαθόντα αὐτόν, ἀλλὰ καὶ νῷ καὶ καρδίᾳ, οἷον εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον τῆς γνώσεως ἐνιζησάσης. Merkwürdig ist, dafs dadurch von Paulus selbst die ἀποκάλυψις vom Aeufsern in das Innere seines Gemüthes verlegt wird. — Dafs übrigens hier τὸν υἱὸν als Objekt, welches enthüllt, geoffenbaret wird, angegeben ist, steht nicht im Widerspruch mit unserer Erklärung von Ἰησοῦ χριστοῦ als *Genitivus subjectivus* zu ἀποκαλύψεως Vs. 12.; denn in Vs. 15. u. 16. liegt gar nicht, dafs Gott unmittelbar dem Paulus seinen Sohn geoffenbaret habe, sondern nur dafs die ἀποκάλυψις auf einer εὐδοκία Gottes beruhe.

τὸν υἱὸν αὐτοῦ] Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist die solenne Bezeichnung des Messias in seinem nahen Verhältnisse zu Gott, worüber vergl. m. Paul. Lehrbegr. S. 303 u. ff. Wenn es nun heifst, Gott habe beschlossen, dem Paulus seinen Sohn zu offenbaren, so kann diefs nichts anderes bedeuten, als dafs es Gott gefallen habe, den Paulus zu der unmittelbaren Anschauung und Erkenntnifs kommen zu lassen, dafs Jesus der Messias sei. Aber diese an Paulus geschehene Offenbarung hatte nicht ihren Zweck in sich selbst, nämlich darin, dafs Paulus gläubig ward, sondern dafs er nun als Apostel den Heiden das Evangelium verkündigen sollte. Diefs fügt er hinzu mit den Worten:

ἵνα — ἔθνεσιν] Es ist diefs kein müfsiger Zusatz, sondern er greift wesentlich in den Zusammenhang ein, indem ja Paulus seine von den übrigen Aposteln unabhängige auf einem Rathschlusse Gottes selbst beruhende apostolische Autorität beweisen will.

εὐθέως] „*pertinet, si sensum spectas, ad ἀπῆλθον v. 17. scil. Paulus, quae fuit eius alacritas, interponit negativam sententiam, quae ipsi in mentem venit.*" Winer.

προσανεθέμην] Ἀνατίθεσθαί τινί τι, einem etwas

vortragen, so II, 2. und Apg. XXV, 14., *προσανατίθεσθαί τινι*, eig. noch einem andern eine Sache vorlegen, *in consilium adhibere aliquem*, *consilia conferre cum aliquo*. Lukian *Opp. T. II. p.* 946. (*T. VI. p.* 223. *ed. Bip.*) umschreibt es durch *σύμβουλον λαμβάνειν*.

σαρκὶ καὶ αἵματι] Σὰρξ καὶ αἷμα ist eine rabbinische Umschreibung eines Menschen mit dem Nebenbegriffe der Schwäche und Unzuverlässigkeit, etwa auch der leidenschaftlichen Befangenheit und sinnlicher Triebfedern. (Vgl. Matth. XVI, 17. Eph. VI, 12.) und ist hier gut gewählt wegen des Gegensatzes mit der berufenden und offenbarenden Gottheit, wie Vs. 10 u. 11. *ἄνθρωπος*. Wer ist nun aber gemeint? Koppe erklärt *σαρκὶ καὶ αἵματι* durch *ἐμαυτῷ*, und meint gar, *μου* lasse sich dazu aus *προσανεθέμην* ergänzen. Vielmehr glaube ich, dafs wir nirgends eine Indication haben, dafs es nur auf Paulus zu beschränken sei. Auf der andern Seite möchte ich den Ausdruck auch nicht mit Oikumenios blofs auf die Apostel beschränken und erklären: *Οὐκ ἦλθον εἰς λόγους τοῖς ἀποστόλοις περὶ τοῦ κηρύγματος, ἀρκεσθεὶς τῇ θείᾳ ἀποκαλύψει*, sondern ganz allgemein: „Ich berieth mich nicht mit Menschen, indem ich keine Rücksicht nehmen wollte auf das, was sie mir etwa von ihrem Gesichtspunkte des Nutzens oder Schadens aus rathen konnten." Nun enthält der folgende Satz die epexegetische Negation von etwas Speciellem, d. h. dem *σὰρξ καὶ αἷμα* Subordinirten, darin Inbegriffenen. Nur Curiositäts halber führe ich die Erklärung des Hrn. Dr. Paulus an: „alsbald habe ich nicht (irgend etwas Pharisäisches, äufserlich Heiliggehaltenes) hinzugethan durch sinnliche Menschlichkeit, d. i. ich machte mir nicht Zusätze, was ich selbst etwa oder andere sinnliche Menschen wünschen möchten."

17. *οὐδὲ*] Koppe sagt: *auget sententiam superiorem: ne apostolos quidem consului.* Allein da nach *οὐδὲ*, *ἀνῆλθον* folgt, worauf doch kein Nachdruck ruhen kann, und schon eine Negation vorausging, so bedeutet *οὐδὲ* weiter nichts, als „und nicht."

ἀνῆλθον] Calvin übersetzt *redüt* und Hr. Dr. Paulus „ich kehrte zurück." Dieſs kann *ἀνέρχεσθαι* allerdings heiſsen; allein da aus dem Bisherigen niemand wissen konnte, daſs Paulus auf einer Reise von Jerusalem aus begriffen gewesen war, auch der Gedanke der Rückkehr auf keinen Fall von ihm hervorgehoben werden konnte, weil der Besuch ganz anderer Leute verneint wird, als die waren, von denen er ausgegangen war, so ist es weit natürlicher, *ἀνέρχεσθαι* (wie *ἀναβαίνειν*) in der, wenn von Jerusalem die Rede ist, gewöhnlichen Bedeutung des Hinaufgehens zu verstehen. Ebenso *ἀνῆλθον* Vs. 18. und *ἀνέβην* II, 2. Vgl. Luk. XVIII, 31. Joh. II, 13. Apg. XI, 2. XVIII, 22. XXI, 4. 15. XXV, 1. 9. Für den Begriff des Zurückkehrens ist *ὑποστρέφειν* der gewöhnliche Ausdruck, den auch Paulus selbst in diesem Verse gebraucht. — Es dürfte jedoch die Lesart *ἀνῆλθον* leicht aus *ἀνῆλθον* Vs. 18. entstanden und die von den ältesten Hdschr. gebotene Lesart *ἀπῆλθον*, die Lachmann in den Text aufgenommen hat, die richtige seyn.

πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους] Paulus schreibt sich selbst gleiche Dignität zu wie den andern Aposteln; die Verschiedenheit liegt nur in der Zeit der Berufung zum Apostelamte. Vgl. 1 Kor. XV, 8.

ἀπῆλθον] Die Präposition drückt die Entfernung aus, oder die Jerusalem entgegengesetzte Richtung, die Paulus nahm.

εἰς Ἀραβίαν] nämlich über Damaskos, wie sich aus dem folgenden *πάλιν* ergibt. Von diesem Aufenthalt in Arabien wird uns Apg. IX, 22. 26. XXII, 11. 17., wo der erste und zweite Aufenthalt zu Damaskos in Einen zusammengezogen sind, nichts erzählt, und er scheint nicht von langer Dauer gewesen zu seyn. Daſs Arabien in der weitern Bedeutung gemeint sey, in welcher auch Damaskos, das damals unter dem arabischen Könige Aretas stand, 2 Kor. XI, 32., dazu gerechnet wurde, versteht sich wohl von selbst. Ueber die Gründe, die den Paulus vermocht haben, dorthin zu gehen, haben Michaelis und Andere Vermuthungen angestellt. Vgl. hierüber Ne-

ander's Gesch. d. apostol. Zeitalters I. S. 115. Anm. Näher scheint dem Exegeten die Frage zu liegen, warum Paulus diese Reise hier anführe. Den Grund davon scheint Hr. Dr. Paulus aufgefafst zu haben, indem er εἰς Ἀραβίαν umschreibt „in die nicht von Judäa abhängigen Umgegenden von Damaskus."

18. μετὰ ἔτη τρία] Die Ausleger streiten, ob man von der Rückkehr aus Arabien nach Damaskos oder von der Bekehrung hinweg rechnen müsse. Das Letztere scheint richtiger, weil diefs der Hauptzeitpunkt ist, von dem die Rede ist und auf den sich alles bezieht, indem Paulus erzählen will, wie so lange es gedauert, ehe er nach seiner Bekehrung (seit welcher er das Evangelium verkündigte) zu den Aposteln nach Jerusalem gereist sey. Zwar kommt diefs auch heraus, wenn man ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία auf ὑπέστρεψα εἰς Δ. bezieht. Indessen dünkt mich der Streit unwichtig zu seyn, da wir, wie schon gesagt, auf keinen Fall einen langen Aufenthalt in Arabien anzunehmen berechtigt sind.

ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα] Wie verhält sich dieser erste Aufenthalt des Apostels nach seiner Bekehrung zu Jerusalem zu dem Apg. IX, 26 — 30. Erzählten? In der Hauptsache stimmt es mit einander überein. Die Absicht, die Paulus bei seinem Aufenthalt in Jerusalem zu erreichen suchte, wird in der Apg. als ein πειρᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς κολλᾶσθαι ausgedrückt, was mit dem ἱστορῆσαι Πέτρον nicht im Widerspruche steht. Ferner geht aus der Apg. hervor, dafs Paulus nicht kam, um sich von den Aposteln unterrichten zu lassen, sondern dafs er schon vorher bereits als Verkündiger des Christenthums aufgetreten war. Dafs Barnabas den Paulus zu den Aposteln geführt, davon brauchte dieser in seinem Briefe an die Galater nichts zu melden, theils weil es ein unwichtiger Umstand war, theils weil seine Uebereinstimmung mit demselben bekannt war. Hingegen könnte man freilich aus den Worten πρὸς τοὺς ἀποστόλους nicht errathen, dafs Paulus blofs den Petrus und den Jakobus gesehen habe, was aber in der Allgemeinheit und Unge-

nauigkeit jener Erzählung seine Entschuldigung findet. Uebereinstimmend ist endlich noch, dafs Paulus nach seinem, wie man aus der Apg. vermuthen kann, nicht sehr langen Aufenthalt in Jerusalem (Vgl. Apg. XXII, 17 — 21. besonders Vs. 18.) nach Tarsos geht; vgl. Gal. I, 21. Es ist daher nichts vorhanden, was Zweifel an der Identität dieser Reisen erregen könnte.

ἱστορῆσαι] ist ein sehr gewähltes Verbum, um die blofse persönliche Bekanntschaft auszudrücken mit Ausschlufs des Unterrichtes.

Κηφᾶν] hat Lachmann aus den ältesten Codd. statt *Πέτρον* geschrieben, ebenso II, 14. Paulus selbst scheint den Apostel bald Kephas, bald Petrus genannt zu haben. Vgl. II, 7. 8. 1 Kor. I, 12.

πρὸς αὐτὸν] Wir erwarten eher *παρ' αὐτῷ*; in *πρὸς αὐτὸν* liegt eigentlich noch die Richtung, „bei ihm, zu dem ich gekommen war." Ebenso II, 5. *διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς*. 1 Kor. XVI, 7. Ueber die Verbindung von Präpositionen, die eine Bewegung, mit Verbis, die eine Ruhe anzeigen, und umgekehrt vgl. meine Anmerk. zu *Plutarch. Consol. cap.* 18. (*πάρεσμεν εἰς τὸν βίον*) und zu Hom. Il. *β*, 303. (*ἐς Αὐλίδα ἠγερέθοντο*). Ueber *πρὸς* mit dem Accus. insbesondere s. Winer's Gr. S. 342, h.

ἡμέρας δεκαπέντε] scheint absichtlich bemerkt zu seyn, um die Kürze des Aufenthaltes anzuzeigen, die zu einer eigentlichen Unterweisung nicht hingereicht hätte, oder wenigstens um anzudeuten, dafs es ihm nur um das *ἱστορῆσαι Πέτρον* zu thun gewesen sey, welcher Zweck in dieser Zeit erreicht ward. Der Tendenz der ganzen Stelle nicht so angemessen scheint die Meinung des Chrysostomos, dafs er aus Freundschaft für Petrus solange bei ihm geblieben sey. Noch eine andere Erklärung gibt Hr. Dr. Paulus: „da bald zu bemerken war, wie wenig der freigesinnte universalistische Christenthumslehrer neben denen im Judenthum steif und starr gewordenen ausrichten könnte. Apg. IX, 29." — Uebrigens ist *ἡμέρας δεκαπέντε*, wie die Franzosen sagen *quinze jours*, wir — genauer gezählt — vierzehn Tage. Umgekehrt sagen wir

und die Franzosen acht Tage, während die Hellenisten ἑπτὰ ἡμ. sagten, so z. B. Apg. XX, 6. XXI, 4. 27. Hebr. XI, 30., doch auch ἡμ. ὀκτὼ Luk. II, 21. IX, 28. Joh. XX, 26.

19. Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου] Dieser Jakobus ist unzweifelhaft derselbe mit dem Apg. XV, 13. XXI, 18. erwähnten, und dieser mufs hinwieder nach der Apostelgeschichte der gleiche seyn, entweder mit dem Ἰάκωβος schlechthin (dem Sohn des Zebedäus, Bruder des Johannes, Matth. IV, 21. Luk. VI, 14.) oder mit dem Ἰάκωβος Ἁλφαίου καὶ Μαρίας, welche beide in der Zahl der Apostel aufgeführt werden, Matth. X, 2. 3. Luk. VI, 15. Apg. I, 13. Mit dem erstern kann er nicht der gleiche seyn, weil diesen, den Jakobus Zebedäi, schon Apg. XII, 1. Agrippa hatte enthaupten lassen. Es mufs also der Jakobus Alphäi seyn, und wenn, wie kaum zu bestreiten, der von Paulus gemeinte Jakobus mit dem Apg. XV. und XXI. gemeinten identisch ist, so ist mithin Jakobus Alphäi zu verstehen. Hiegegen macht das Prädikat ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, das ihm Paulus gibt, keine Schwierigkeit; seine Mutter war Schwester der Maria, der Mutter Jesu; er war also der *frater consobrinus* (ἀνεψιὸς) Jesu, welche weitere hebraisirende Bedeutung ἀδελφὸς sehr wohl haben kann. Es scheint daher sehr unnöthig, noch einen dritten Jakobus zu fingiren, der wirklicher Bruder Jesu, kein Apostel, und von dem Jakobus Alphäi, dem Apostel verschieden wäre. Vgl. Winer's bibl. Handwörterbuch: Jakobus. Durch die Bezeichnung ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου will ihn Paulus von dem damals noch lebenden andern Apostel, dem Jakobus Zebedäi, unterscheiden, nicht ihn überhaupt den Aposteln entgegensetzen. Dieser letztere Gegensatz wäre erkünstelt, wenn man zu εἰ μὴ u. s. w. nur εἶδον ergänzen, τῶν ἀποστόλων aber davon gänzlich trennen wollte; denn gerade nur von seinem Verhältnisse zu den Aposteln will Paulus sprechen; ob er aufser jenen noch andere mehr oder weniger angesehene Christen kennen gelernt habe, davon sagt er nichts, weil es darauf gar nicht ankam.

20. ἃ] bezieht Winer auf die ganze Erzählung von Vs. 12. hinweg; doch möchte sich die Betheurung besonders auf Vs. 17 — 19. beziehen, da Vs. 13 — 16. nur gleichsam als Einleitung dienten.

ἐνώπιον τοῦ θεοῦ] hebräische Schwurformel (לִפְנֵי יְהוָה), bei der eigentlich ὄμνυμι zu suppliren ist. Eine griechischere Wendung ist: μάρτυς μου ἐστὶν ὁ θεὸς Röm. I, 9. Vgl. 2 Kor. I, 23.

21. κλίματα] Gegenden, Landstriche. Paulus gebraucht dieses Wort noch Röm. XV, 23. und 2 Kor. XI, 10.

Συρίας] Da Apg. IX, 30. Καισάρεια genannt ist, so ist unter Syrien vermuthlich derjenige Theil gemeint, welcher sonst auch Φοινίκη heifst Matth. IV, 24. Apg. XXI, 3.

Κιλικίας] nämlich nach Tarsos (der Vaterstadt des Paulus), wie ebenfalls aus Apg. IX, 30. zu entnehmen ist. — Die κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας bezeichnen also im Allgemeinen den apostolischen Wirkungskreis des Apostels. Zu bemerken ist, dafs auch das Schreiben der hierosolymitanischen Gemeinde Apg. XV, 23. gerichtet ist an die κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφούς, weil eben unter diesen, wo Paulus das Evangelium verkündigt hatte, der Streit zunächst entstanden war. Vgl. Neander's Gesch. d. apostol. Zeitalters I, S. 156.

22. ἤμην δὲ ἀγν. κ. τ. λ.] In diesem und dem folgenden Verse holt Paulus einen für seinen Zweck wichtigen Umstand nach, nämlich dafs er auf seiner Reise durch das Jüdische Land den christlichen Gemeinden persönlich unbekannt geblieben sei. Warum aber fügt Paulus dieses ausdrücklich hinzu? Grotius sagt nach des Chrysostomos Vorgang: *Hoc interserit, ut appareat falsum esse, quod de illo spargebatur, ipsum in Judaea docuisse necessitatem rituum Judaicorum.* Oikumenios umschreibt: Πῶς τοῦτο χώραν ἔχει, μαθεῖν ἐξ ἐκείνων, οἳ οὐδὲ τὸ πρόσωπόν μου ἑωράκασιν· ἤμην γὰρ ἀγνοούμενος κ. τ. λ. Noch anders Michaelis: „Hierauf kam ich in die Gegenden Syriens und Ciliciens, allein so gar nicht als ein Abgeordneter der Gemeinden in Judäa, dafs mich diese Gemeinden nicht einmal von Angesicht kannten, sondern

blofs durch Anderer Erzählung von mir wufsten u. s. w." Bei der ersten dieser drei Meinungen können wir fragen, woher wir denn wissen sollen, dafs man gegen Paulus das Gerücht ausgestreut hatte, er selbst habe in Judäa die Nothwendigkeit der Beschneidung gelehrt? Es geht diefs weder aus dem Zusammenhang, noch sonst aus unserem Briefe hervor. Die beiden andern Meinungen beziehen sich auf die bekannten Einwendungen der Gegner Pauli gegen dessen apostolische Autorität. Allein die erstere scheint mir nicht passend, weil doch kaum von einem Lernen des Paulus von den christlichen Gemeinden die Rede seyn konnte, und die letztere dünkt mich zu speciell, oder mehr zu enthalten, als man eigentlich wissen kann. Ich möchte also ganz allgemein dabei stehen bleiben, dafs Paulus sagen will, wie er bei den Aposteln keinen Unterricht empfangen, so habe er auch nicht in den Versammlungen der Christen in Judäa gelehrt, und sey mit diesen in gar keine Berührung gekommen.

τῷ προσώπῳ] in Hinsicht auf das Angesicht. (Winer's Gr. §. 31, 3.) „Von Angesicht, persönlich."

ταῖς ἐν χριστῷ] Die ursprüngliche Bedeutung dieser zur Umschreibung des später entstandenen Adjectivs *χριστιανὸς* dienenden Formel (vgl. Röm. VIII, 1. XVI, 7. 11. 2 Kor. V, 17.) möchte schwer zu ergründen seyn. Vielleicht sind *οἱ ἐν χριστῷ* entweder die Christo gleichsam Einverleibten, in ihm Lebenden, oder die in ihm ihr Heil Suchenden. Jenes scheint bei der natürlichen Ergänzung *ὄντες* oder *ζῶντες* das Einfachere. Statt *ἐκκλησίαι αἱ ἐν χριστῷ* kommt auch vor *τοῦ χριστοῦ* z. B. Röm. XV, 16.

23. *ἀκούοντες ἦσαν*] Zu bemerken ist beiläufig die *enallage generis* statt *ἀκούουσαι*. Vgl. IV, 19. Matth. XXVIII, 19. und Winer's Gr. d. N. T. §. 21, 1.

ὅτι κ. τ. λ.] Die Construction geht hier statt der *oratio obliqua* in die *recta* über, wie wenn vorausgegangen wäre: sie sprachen unter sich selbst.

ὁ διώκων] Das Präsens Participii ist mit der Imperfectbedeutung oder vielmehr statt des Aorists *διώξας* gesetzt. Beispiele aus Profanscribenten s. in Winer's Commentar.

24. *ἐν ἐμοί*] Richtig erklärt Winer: *celebrabant Deum, ut qui in me invenissent celebrationis materiem.* Man könnte es allenfalls auch so erklären: sie priesen Gott für das, was er an mir gethan.

τὸν θεόν] Oikumenios: *Οὐκ εἶπεν· ἐπήνουν ἢ ἐδόξαζόν με, ἀλλὰ τὸν θεόν, φησίν, ἐδόξαζον. ὅλον γὰρ τὸ κατ' ἐμέ, φησί, τῆς χάριτος ἦν τοῦ θεοῦ.*

Zweites Capitel.

1. *διὰ*] nach. So Apg. XXIV, 17. *δι' ἐτῶν πλειόνων*, Mark. II, 1. *δι' ἡμερῶν*. Dieser Gebrauch der Präposition erklärt sich leicht aus Redensarten wie *διελθόντος ὀλίγου χρόνου* u. dgl. Aufser Winer's Gr. S. 326. vgl. meine Anm. zu *Plutarchi Consol. p.* 98. *μικρὸν παντελῶς διαστήσαντα χρόνον*. Dafs man hier die Bedeutung während, im Laufe (wie z. B. in *διὰ τῆς νυκτὸς*) anbringen wollte, ist weiter nichts als ein Kunstgriff, um die Zwischenzeit von vierzehn Jahren zwischen der ersten und zweiten Reise zu verkürzen.

δεκατεσσάρων ἐτῶν] Die Zeitrechnung macht grofse Schwierigkeit, und es erhebt sich die Frage, ob diese zweite Reise nach Jerusalem, von welcher Paulus mit diesen Worten zu erzählen beginnt, mit der in der Apostelgeschichte erwähnten zweiten (Apg. XI, 27. 30.) oder ob sie mit der dritten (XV.) eine und dieselbe sey. Für die letztere Meinung spricht die auffallende Aehnlichkeit zwischen dem Apg. XV. und dem hier von Paulus Erzählten. Nach den Berichten der Apg. schleichen sich judaisirende Irrlehrer in die Antiochenische Gemeinde ein, und wollen die Heidenchristen zur Beobachtung des Mosaischen Gesetzes verpflichten; Paulus und Barnabas widersetzen sich ihnen, und da sie sich nicht vereinigen können, so gehen sie nach Jerusalem, um die Sache den Aposteln vorzutragen, und die Apostel machen hierüber ein gegenseitiges Verkommnifs. Diefs wird uns hier von

Paulus, dort von Lukas erzählt. Sollen wir nun annehmen, sie sprechen von Begebenheiten, die zwar dem wesentlichen Inhalt und der Localität nach, worin sie sich zutrugen, gleich, der Zeit nach aber ganz verschieden sind? Die Annahme solch einer Duplicität hat von vorn herein die gröfste Unwahrscheinlichkeit. Allein wie kommen wir dann mit der Geschichte zurecht? Wie konnte Paulus die Apg. XI, 30. erzählte zweite Reise nach Jerusalem übergehen, zumal er seinen Lesern eidlich betheuert, dafs er die volle Wahrheit rede? Diefs ist allerdings bedenklich; denn man kann nicht wohl glauben, dafs Paulus nicht gewufst haben sollte, wie viele Reisen nach Jerusalem er gemacht habe. Man kann sich indessen mit Möglichkeiten helfen; die eine ist diese: Jene in der Apg. erzählte zweite Reise nach Jerusalem, deren Motiv war, die Steuer hinzubringen, hatte nur einen so kurzen Aufenthalt daselbst zur Folge, und er kam dabei mit den Aposteln, die vielleicht grofsentheils abwesend waren, in so wenig oder gar keine Berührung, dafs ihm dieser Aufenthalt in Jerusalem nicht als ein solcher in Anschlag zu bringen schien, daher er ihn für den Zweck seiner Erzählung nicht anzuführen brauchte. (Diese Möglichkeit gewinnt durch die Apg. selbst einige Wahrscheinlichkeit, indem dort weiter nichts erzählt wird, als, die Antiochenische Gemeinde hätte durch Paulus und Barnabas eine Beisteuer nach Jerusalem gesandt, und zwar *πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*. In XII, 25. wird nun zwar ihre Rückkehr aus Jerusalem gemeldet, aber in so allgemeinen Ausdrücken, dafs es mehr nur einer Formel gleicht, durch welche der Redactor sich einen Uebergang schaffte, um die Rede wieder auf den Paulus zu lenken. Von ihrem Aufenthalt in Jerusalem selbst aber wird so durchaus nichts gemeldet, dafs Jemand sogar die Vermuthung geäufsert hat, entweder beide oder wenigstens Paulus sei verhindert worden, die Reise persönlich zu vollenden.) Dagegen läfst sich bemerken, dafs, wenn Paulus Apg. XI, 30. wirklich nach Jerusalem gekommen ist, er sich wohl nicht dem Vorwurfe, diese Reise gänz-

lich verschwiegen zu haben, preisgegeben hätte; es würde ihn ja wenig gekostet haben, zu sagen: Ich bin zwar auch noch einmal mit einer Steuer nach Jerusalem gekommen, aber mein dortiger Aufenthalt war so kurz, dafs er für gar nichts zu rechnen ist. Worauf freilich erwiedert werden kann, Paulus sey beim Erzählen nicht so ängstlich und genau; er referire nur summarisch und das, was ihm für seinen Zweck wichtig zu seyn dünkt; das Andere übergehe er. Wenn er also sagt: dann nach vierzehn Jahren ging ich wieder (einmal) nach Jerusalem hinauf — so sey es nicht einmal nothwendig, diefs so zu verstehen, dafs keine Reise nach Jerusalem dazwischen vorgefallen sey. Wenn nun aber auch immerhin einige Schwierigkeit bliebe, sich zwischen der ersten und zweiten von Paulus erzählten Reise eine andere hineinzudenken, so würde diese Schwierigkeit in dem Grade bedeutungslos werden, als sich gewichtige Zweifel erheben liefsen, ob es mit jener andern Reise selbst seine Richtigkeit habe, und diefs führt uns nun auf die andere Reihe von Möglichkeiten hinüber. Denn aufserdem dafs das Schweigen der Apg. von dem Empfang des Paulus zu Jerusalem und seinem Aufenthalte daselbst, in Verbindung mit dem Schweigen des Paulus über eine zu jener Zeit wegen einer Steuer nach Jerusalem unternommene Reise höchst auffallend, d. h. Verdacht erregend ist, auch die ganze Erzählung in der Apg. XI, 27—30. ziemlich abgerissen dasteht und ein gar traditionelles Aussehen hat — so kann man fragen: wer bürgt uns denn überhaupt für die Richtigkeit der chronologischen Aufeinanderfolge der Begebenheiten in der Apostelgeschichte, zumal in ihrem erstern Theile, wo der Concipient derselben noch nicht als theilweiser Begleiter des Paulus auftritt? Können sich da nicht sehr leicht Mifsverständnisse und Verwechselungen eingeschlichen haben? Sey dem nun aber wie ihm wolle, genug — die von Paulus erzählte Reise nach Jerusalem hat das Motiv, sich mit den Aposteln über die Verhältnisse der Heidenchristen zu verständigen, und ward, wie Paulus sagt, in Folge einer ihm persönlich zu Theil ge-

wordenen ἀποκάλυψις unternommen; dieses selbige Motiv hat auch die dritte Reise nach der Apg., während die zweite die Ueberbringung einer Steuer zum Motive hat und auf Veranlassung einer Prophezeiung eines Andern, des Agabos, erfolgte. Folglich mufs jene, nicht diese für mit ihr identisch angesehen werden, man müfste denn eine Reise wegen der Steuer, und zwei wegen der Heidenchristen annehmen, was so wenig für sich hat, dafs noch niemand, so viel ich weifs, diesen Ausweg eingeschlagen hat; oder man müfste für die zweite Reise beide Motive mit einander verbinden; allein dadurch würde man nur die Schwierigkeiten häufen; es bliebe nämlich unerklärlich, 1) warum je in der einen Erzählung das eine Motiv verschwiegen wäre, 2) wie nachher aus dem gleichen Motiv eine nochmalige Reise nöthig werden konnte, und warum er nicht vielmehr (Apg. XV, 2.) sich auf die Apg. XI, 27 — 30. geschehene frühere Entscheidung der Apostel berufen hätte. Daraus geht deutlich hervor, dafs wenn man sich, statt an die Thatsachen, an die Reihenfolgen hält und ohne weiters die Zahlen mit einander combinirt, man in die Geschichte eine Verwirrung hineinbringt, aus der man sich nicht mehr herausfinden kann.

Allein man erhebt nun aus dem Benehmen des Petrus in Antiochia, wovon Paulus Gal. II, 11. u. ff. erzählt, einen Grund, dafs die vorhergehende Reise des Paulus nach Jerusalem II, 1 — 10. nicht mit der dritten der Apg. identisch seyn könne, folglich mit der zweiten identisch seyn müsse. Man sagt nämlich, nach der Begebenheit, welche Apg. XV. erzählt ist, wobei sich Petrus so kräftig für die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinschaft und für ihre Freiheit vom Mosaischen Gesetz ausgesprochen, und nach dem damals von sämmtlichen Aposteln defshalb gefafsten Beschlusse, hätte sich Petrus so bald darauf nicht so benehmen können, wie Gal. II, 11 u. ff. erzählt ist. Allein wird das Benehmen des Petrus erklärlicher oder leichter zu entschuldigen, wenn wir Gal. II, 1 — 10. mit der zweiten Reise der Apg. identificiren? Oder bleibt nicht vielmehr die Sache im Grunde dieselbe? Steht nicht

immerhin das Benehmen des Petrus im Widerspruch mit seiner eigenen Zusage II, 9. und mit seiner bessern, öffentlich ausgesprochenen und gerechtfertigten Ueberzeugung Apg. XI, 1—18.? Es ist also nicht abzusehen, was man durch die Identification mit der zweiten Reise in dieser Hinsicht gewinnt.

Aber — fährt man weiter fort — wäre jener apostolische Beschluſs damals schon gefaſst gewesen, so wäre es ja für Paulus das Kürzeste und Natürlichste gewesen, sich sowohl dem Petrus zu Antiochia als jetzt den Galatern gegenüber, auf jenen Beschluſs zu berufen. Dieses Argument hatte für Calvin ein solches Gewicht, daſs er nicht nur die hier von Paulus erzählte Reise für verschieden von der Apg. XV, 2. erzählten erklärte, sondern die Abfassung des Briefes selbst vor Apg. XV. setzen zu müssen glaubte. Allein der Schluſs ist keineswegs ein nothwendiger; denn daſs er sich nicht auf jenes Decret berufen, daraus folgt nicht, daſs es noch nicht gefaſst worden; sonst müſste es gar nie gefaſst worden seyn, weil sich Paulus auch sonst in den übrigen Briefen nie darauf berufen hat, während es doch an Veranlassungen hiezu nicht fehlte. Aus diesem Stillschweigen müssen wir vielmehr schlieſsen, daſs er kein so groſses Gewicht auf jenen Beschluſs als Beschluſs legte, und daſs er es vorzog, immer, wo er es nöthig fand, auf die Principien des christlichen Glaubens zurückzugehen, auf denen ja auch jener Beschluſs als auf seinem Grunde ruhte. Er that wohl recht daran, daſs er das Christenthum auf seine innere Wahrheit, nicht auf Concilienbeschlüsse erbaute und seine Unabhängigkeit von den andern Aposteln tapfer behauptete. Vgl. z. B. 2 Kor. XI, 1—30. — Wer sagt uns übrigens, daſs Paulus uns hier seine ganze zu Antiochia gehaltene Rede erzählt, und daſs er sich dort nicht eben so gut wie hier vor den Galatern auf die Verhandlung mit den Aposteln zu Jerusalem habe berufen können? Kurz — wir können uns das sich nicht darauf Berufen vor Petrus auf die eine oder andere Weise weit eher erklären, als wir uns unter der Voraussetzung der Identi-

tät von Gal. II, 1—10. mit Apg. XI, 27 — 30. erklären können, warum Apg. XV, 2. keine Berufung auf die frühere apostolische Entscheidung Statt findet.

Um der Nothwendigkeit zu entgehen, Gal. II, 1—10. mit der dritten Reise der Apg. XV. zu identificiren, ist man endlich noch auf ein anderes Mittel gefallen und hat δεκα vor τεσσάρων zu streichen vorgeschlagen. Die vierzehn Jahre passen nämlich offenbar besser zur dritten als zur zweiten Reise der Apg.; um also die letztere festzuhalten, ist allerdings die Zahl vier dienlicher. Nun könnte freilich δεκα leicht durch einen ungenauen Abschreiber aus der Wiederholung des διὰ entstanden seyn, und überhaupt wäre eine Verwechselung der Zahlen, die man mit Buchstaben schrieb, nichts Auffallendes. Allein es wäre sehr willkürlich, gegen alle Codd. hierin etwas ändern zu wollen, und das *Chronicon paschale*, welches allein διὰ τεσσάρων ἐτῶν hat, berechtigt um so weniger zu einer solchen Aenderung, als es eben nicht unwahrscheinlich ist, dafs sein Verfasser, gerade um die Chronologie in's Reine zu bringen, sich die Freiheit genommen hat, δέκα wegzulassen. Auch diefs kann also kein kritisches Gewicht haben, und wir müssen bei der einfachen Thatsache stehen bleiben, dafs Gal. II, 1—10. und Apg. XV. Gleiches erzählt wird, für welches eine Duplicität der Facten anzunehmen nicht angeht, weil sich nach dem Geiste des Paulus nicht denken läfst, dafs er zweimal nach Jerusalem gegangen sei, um ἀνατίθεσθαι τοῖς ἀποστόλοις τὸ εὐαγγέλιον ὃ ἐκήρυσσε τοῖς ἔθνεσιν. Es bleibt daher nur noch zu bemerken übrig, dafs διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν, nach vierzehn Jahren, nicht von der Bekehrung Pauli, sondern von seinem ersten Aufenthalt in Jerusalem hinweg zu rechnen sind, wie zum Theil das ἔπειτα, darauf, diefs anzeigt; mithin s. v. a. nachdem vierzehn Jahre dazwischen verflossen waren, oder, nachdem ich vierzehn Jahre nicht mehr da gewesen war. Bis auf die Bekehrung zurückzugehen und die vierzehn Jahre von da an zu rechnen, dünkt mich gezwungen. Weitere

chronologische Erörterungen überschreiten die Grenzen der Interpretation dieses einzelnen Briefes.

Βαρνάβα] Die Flexion der Eigennamen der 1. Decl. im N. T. Vgl. 1 Kor. I, 16. XVI, 15. 2 Kor. XI, 32. Kol. I, 7. IV, 10. Winer's Gr. §. 8.

καὶ Τίτον] Apg. XV, 2. *Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν.* Paulus stellt sich mit Barnabas auf Eine Linie der Selbständigkeit, den Titus hingegen in das Verhältnifs der Unterordnung.

2. *δὲ*] steht, wie im Lat. *autem*, nicht selten, wo eine Erläuterung beigefügt wird. Vgl. Winer's Gr. S. 371 a. E.

κατὰ ἀποκάλυψιν] nicht willkürlich und um meinetwillen, sondern auf göttliches Geheifs. Der Scholiast erklärt es: *τοῦ πνεύματος αὐτῷ ἀποκαλύψαντος.* Durch Apg. XV, 2. bekommt man freilich die Vorstellung, Paulus sei zufolge einem Beschlusse (*ἔταξαν*) der Antiochener nach Jerusalem gegangen, was aber gar nicht ausschliefst, dafs Paulus zu dem Beschlusse mitgewirkt, und, wenn man die Sache von innen, nicht von aufsen betrachtet, durch einen höhern Trieb gedrungen und auf eine ihm besonders gewordene Anschauung der Nothwendigkeit hin jene Reise unternommen habe. Wir hätten also hier den innern, in der Apg. den äufsern Causalzusammenhang.

ἀνεθέμην] S. die Anm. zu *προσανεθέμην* I, 16.

αὐτοῖς] hat im Vorhergehenden kein Substantiv, auf das es direct zurückbezogen werden könnte, sondern es findet eine freiere Beziehung des Plurals auf die Masse und den Collectivsinn des Substantivs *Ἱεροσόλυμα* Statt, also s. v. a. *τοῖς ἐκεῖ*, nämlich *ἐν Ἱεροσολύμοις*, den Christen zu Jerusalem. Beispiele aus dem N. T. hat Winer gesammelt Gr. §. 22, 3, 1., aus Profanscribenten Bernhardy Gr. Synt. S. 288. Ob übrigens unter *αὐτοῖς* die Gemeinde überhaupt oder die Apostel zu verstehen seyen, darüber wollen wir eintreten, wenn wir noch die übrigen Worte erklärt haben werden.

ἐν τοῖς ἔθνεσι] unter den Völkern.

κατ' ἰδίαν] insbesondere. Das Gegentheil wäre *ἔμπροσθεν πάντων* II, 14.

τοῖς δοκοῦσιν] Eigentlich ist zu ergänzen *εἶναί τι*, was Vs. 6. dabei steht, vgl. Vs. 9. *οἱ δοκοῦντες, στύλοι εἶναι.* Aber *οἱ δοκοῦντες* wird auch bei Profanscribenten so absolute gesetzt, z. B. Eurip. Hek. 295. Troad. 608. Heraklid. 895. Pind. Nem. VII, 30. Theodoretos erklärt es richtig: *οἱ ἔνσημοι.* Was für Personen gemeint seyen, ergibt sich aus Vs. 10. — Hr Dr. Paulus hat eine verschollen geglaubte Erklärung wieder hervorgezogen: „insbesondere aber denen, welche (als jüdischer Gesinnte, wie Apg. XV, 5. XXI, 21.) meinen, ob nicht etwa u. s. w." Wohl einsehend, dafs dann auch Vs. 10. *οἱ δοκοῦντες* die Meinenden seyn müssen, erklärt er diese als die sich viel Einbildenden, und beruft sich auf 1 Kor. III, 18. VIII, 2. X, 12., wo aber überall *δοκεῖν* ein Objekt bei sich hat!

μήπως εἰς κενὸν τρέχω, ἢ ἔδραμον] *Εἰς κενόν*, vergeblich, wie wir etwa sagen, in's Blaue hinein. *Τρέχειν* ist ein bei Paulus oft wiederkehrender bildlicher Ausdruck, hergenommen vom Wettlauf in den öffentlichen Spielen der Hellenen, und dient zur Bezeichnung einer mit Mühe und Kampf verbundenen Thätigkeit und einer angestrengten Richtung nach einem Ziele. Vgl. 1 Kor. IX, 24 — 26. Gal. V, 7. Phil. II, 16. 2 Tim. IV, 7. Hebr. XII, 1. In unserer Stelle meint Paulus offenbar seine unermüdliche apostolische Wirksamkeit. Nur Michaelis versteht das vergebliche Laufen von einer vergeblichen Reise nach Jerusalem, und von einer fruchtlosen Bemühung, die Beistimmung dieser Kirche zu erhalten: wovon Paulus nicht so das absolut gesetzt stets bildlich gebrauchte Verbum *τρέχω* gesagt hätte. — Den ganzen Satz nehmen schon von den alten Auslegern an die meisten als Absichtssatz, der den Grund enthalte, warum Paulus seine Verkündigung den Aposteln *κατ' ἰδίαν* vorgelegt habe. So z. B. Oikumenios: *Διατί κατ' ἰδίαν; ἵνα μὴ ἔμπροσθεν πάντων ἀναθεὶς σκανδαλίσω νεοπαγεῖς ὄντας τότε τοὺς ἐκ περιτομῆς, καὶ ἀποστῆναι αὐτοὺς παρασκευάσω*

διόλου τῆς πίστεως τοῦ χριστοῦ, καὶ ἀπολέσω τὸν δρόμον μου, καὶ κενὸς δειχθῇ ὁ ἀγών μου καὶ ἡ σπουδή μου. Allein wie sollte, wenn sich nun auch etliche Judenchristen an der freiern Lehre Pauli gestofsen hätten, defshalb der bisherige Lauf desselben vergeblich gewesen seyn? Eher läfst sich der Grund hören, den Grotius angibt: *Ne in irritum caderet meus labor tum eius temporis, tum anteactus; nempe si fama ea spargeretur, aliud me docere, aliud eos, qui ante me vocati erant apostoli;* was sich noch schärfer so ausdrücken liefse: *si apostoli suam auctoritatem contra me meamque doctrinam interponerent.* Das wäre aber ja geradezu eine Erklärung, dafs Paulus sein εὐαγγέλιον der Autorität der Apostel zu unterwerfen für nothwendig erachtet habe, wogegen er eben fortwährend protestirt, da er sein εὐαγγέλιον empfangen habe δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ χριστοῦ. Die Uebereinstimmung der Apostel war allerdings für die Verbreitung und Befestigung des Christenthums höchst wichtig, und sie zu erzielen, darum war es gewifs dem Paulus zu thun; aber schwerlich würde er sich so ausgedrückt haben, dafs ohne sie seine ganze Arbeit vergeblich wäre. — Die kräftige Sprache des Paulus entkräftend und den Sinn verflächend übersetzt Koppe: *ne ullo modo muneris mei utilitatem imminuerem.* — Bei so bewandten Umständen erhebt sich die Frage, ob dieser Satz wirklich ein Absichtssatz sey. Τρέχω scheint wie ἔδραμον Indicativ zu seyn, und wenn man es auch als Subjunctiv nehmen und diesen nach dem Präteritum ἀνεθέμην statt des Optativs hingehen lassen will, wie kann man den Indicativ ἔδραμον rechtfertigen? Winer erklärt (Gr. d. N. T. S. 421.) μήπως so, wie wenn φοβούμενος vorausgegangen wäre: „damit nicht etwa (oder fürchtend dafs nicht etwa) ich fruchtlos laufe oder gelaufen bin." So wird freilich der Indicativ, welcher in der Construction φοβοῦμαι μὴ nicht selten vorkommt, gerechtfertigt. Hingegen kann ich mir nicht denken, wie Paulus jemals ernstliche Besorgnisse wegen der Fruchtlosigkeit seiner Verkündigung gehabt und defshalb mit den Aposteln zu Jerusalem conferirt haben sollte. Gegen

diese Vorstellung erhob sich mit Recht schon Chrysostomos: *Τί φῃς, ὦ Παῦλε; ὁ παρὰ τὴν ἀρχὴν μὴ ἑλόμενος ἀναθέσθαι, μηδὲ μετὰ ἔτη τρία, δεκατεσσάρων παρελθόντων ἐτῶν, τότε ἀνατίθῃς, μήπως εἰς κενὸν τρέχῃς; καὶ πόσῳ βέλτιον ἦν, εὐθέως ἀρξάμενον τοῦτο ποιῆσαι, ἢ μετὰ ἔτη τρία; τί δὲ καὶ ἔτρεχες, εἰ μὴ πεπεισμένος ἦς, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔτρεχες; τίς οὕτως ἀνόητος, ὡς ἔτη τοσαῦτα κηρύττειν, οὐκ εἰδὼς ὅτι κηρύττει καλῶς; ἀνῆλθον, φησί, καὶ ἐκοινωσάμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, οὐχ ἵνα αὐτός τι μάθω (ὃ καὶ προϊὼν σαφέστερον λέγει), ἀλλ' ἵνα διδάξω τοὺς ταῦτα ὑποπτεύοντας, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν τρέχω.* Fritzsche (*Conject. in N. T. I. p.* 50.) nimmt den Satz als directe Frage: *num frustra operam meam in evangelium insumo aut insumsi?* Aber einen solchen läfst weder das Vorhergehende erwarten, noch würde sich das Folgende daran schliefsen. Da mir nun keine der bisherigen Auslegungen genügt, so wage ich eine neue, indem ich, wie Winer, vor *μήπως* einen Gedanken supplire und statt eines directen Fragesatzes, wie Fritzsche, einen indirecten annehme; also: ich legte ihnen mein Evang. vor, indem ich sie fragen und von ihnen vernehmen wollte, ob ich etwa gar vergeblich laufe oder gelaufen sey. Dieser Gedanke enthält nichts, was den Grundsätzen des Apostels zuwiderliefe, sondern er enthält fast eine leise Ironie darüber, dafs er, der von Gott zum Apostelamt berufene, mit so reichen Gnadengaben ausgestattete, einer so gesegneten Wirksamkeit sich erfreuende Paulus, im Reiche des Herrn vergeblich arbeiten sollte. (Ueber die Construction und Bedeutung von *μήπως* vgl. 1 Thess. III, 5). Er schliefst sich sehr gut an *ἀνεθέμην* an, und das Folgende kommt damit, wie wir gleich sehen werden, in einen Zusammenhang. Zuvor jedoch haben wir noch über die Frage zu entscheiden, ob wir ein zwiefaches *ἀνατίθεσθαι* annehmen sollen, nämlich erstens ein öffentliches, *αὐτοῖς*, der Hierosolymitanischen Gemeinde und ein privates, den leitenden Aposteln, oder nur ein einfaches, nämlich den letztern. Die Ausleger sind hierüber verschiedener Meinung, treten aber, wie z. B. Winer,

nicht in die Erörterung der Frage ein. Die ältern Ausleger sind der letztern Meinung; sie erklären αὐτοῖς durch τοῖς ἀποστόλοις, κατ' ἰδίαν δὲ als beschränkenden Zusatz und τοῖς δοκοῦσι als Apposition. Diese Ansicht scheint auch Knapp gehabt und dadurch ausgedrückt zu haben, dafs er κατ' ἰδίαν δέ, τοῖς δοκοῦσι in eine Parenthese einschlofs und in die Mitte ein Komma setzte, während nun Lachmann die Worte ohne Parenthese und Komma geschrieben hat. Die letztere Weise scheint mir der Paulinischen Schreibart angemessener zu seyn, als die Zerstückelung Eines Gedankens in kleine Theilchen, und was die Thatsache anbetrifft, so sehe ich kein Hindernifs, warum nicht Paulus, wie er es ja öfters gethan, die Grundsätze und den Erfolg seiner Verkündigung der Gemeinde öffentlich dargelegt, insbesondere aber den angesehenen Vorstehern sie ausführlicher auseinandergesetzt haben sollte. Neander (Gesch. d. apostol. Zeitalters I. S. 146.) scheint anzunehmen, dafs Paulus nur von seinen Privatverhandlungen mit den drei angesehensten Aposteln rede, gleicht dann aber diefs mit Apg. XV, 4. 6. durch die Annahme aus, Paulus habe, ehe diese Sache auf einer grofsen Versammlung zur Sprache kam, sich mit den Aposteln über die zu befolgenden Grundsätze verständigt.

3. 4. Vor allem mufs der Text festgestellt werden. Ein latinisirender Codex und mehrere lat. Kirchenväter lassen οἷς οὐδὲ oder wenigstens οὐδὲ weg, ja Tertullian beschuldigt sogar den Markion, diese Worte in den Text eingeschwärzt zu haben. Alle Handschriften der orientalischen Familie hingegen haben die Worte, daher von Seite der äufsern Kritik ihre Weglassung nicht gerechtfertigt werden kann. Wie steht es mit ihnen von Seite der innern Kritik? Läfst man οἷς οὐδὲ weg, so verbindet sich διὰ δὲ τοὺς παρ. ψευδ. mit πρὸς ὥραν εἴξαμεν, und der Sinn ist der: Titus sei nicht zur Beschneidung gezwungen worden, sondern es sei nur ein momentanes Nachgeben gewesen, um der falschen Brüder willen. Dagegen läfst sich Folgendes bemerken: 1) Sonderbar wäre der Gegensatz des Zwanges und des Nachgebens,

welches letztere ja auch eine Art moralischen Zwanges ist. Oder will man sich diesen der Gewaltthätigkeit entgegengesetzt denken? Der Zwang, den man gegen Titus anwenden konnte, war doch immer nur ein solcher, der ihm noch die Wahl offen liefs, entweder auf die christliche Gemeinschaft Verzicht zu leisten oder nachzugeben. Fand nun aber dieser Zwang nicht Statt (*οὐκ – ἠναγκάσθη*), d. h. stellte man es ihm frei, sich beschneiden zu lassen oder nicht, so wäre Paulus durch die Beschneidung des Titus in der Accommodation an jüdische Vorurtheile weiter gegangen, als die Noth erforderte und auch sonst in seinem Charakter lag. Auf keinen Fall ist der Gegensatz des Zwanges und freiwilligen Nachgebens so ans Licht gestellt, wie er es unter Voraussetzung jenes Gedankens hätte werden müssen; 2) würde die Anführung dieses Factums gar nicht zum Zwecke des Paulus, seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu beweisen, passen, da eine solche Nachgiebigkeit gegen Leute, die er selbst *ψευδάδελφοι* nennt, weit eher den Schein der Schwäche und Unterwürfigkeit auf ihn zu werfen geeignet wäre. (So hätte er auch die Beschneidung des Timotheos anführen können, mit welchem es freilich die eigene Bewandtnifs hatte, dafs er Sohn einer Jüdischen Mutter war (Apg. XVI, 2. 3.); 3) endlich stände damit der Absichtssatz *ἵνα* u. s. w. im Widerspruch; oder wie wäre es möglich, dafs das Bleiben des wahrhaften Evang. bei den Galatern oder überhaupt bei den Heidenchristen abgehangen hätte von der Beschneidung des Titus, und von der Nachgiebigkeit des Paulus gegen Judaisirende? Vielmehr hing es ab von der Charakterfestigkeit des Paulus und der tapfern Behauptung seiner apostolischen Rechte. Zu diesen Gründen für die Beibehaltung von *οἷς οὐδέ* kommt noch der, dafs es in syntaktischer Hinsicht die *lectio difficilior* ist. Es entsteht nämlich ein Anakoluthon: *διὰ — ψευδαδέλφους — — οἷς οὐδὲ πρ. ὥ. εἴξαμεν.* Paulus hatte im Sinn: um der falschen Brüder willen mochten wir dieſs noch viel weniger thun. Allein durch das Zwischenhineinfügen eines Relativsatzes, woran sich noch ein Absichtssatz knüpft, wird

er von der richtigen Vollendung des angefangenen Satzes abgeführt, und der Gedanke wird nun von ihm in Form eines Relativsatzes vollendet. Vgl. Winer's Gr. S. 441. u. f. Unbegreiflich ist mir, wie man zu διὰ — ψευδαδέλφους das längst in der Gedankenreihe überschrittene ἀνέβην aus dem 2. Vs. konnte ergänzen wollen. Hingegen kann, wen hier das Anakoluthon allzuhart dünkt, das vorhergehende ἠναγκάσθη ergänzen; nur mufs man dann das Verbum wie VI, 12. (vgl. III, 14.) in der Bedeutung nehmen: zu etwas antreiben, durch dringende Vorstellungen zu etwas zu bewegen trachten, auffordern. Der Sinn kommt auf's Gleiche hinaus, wie wenn man ein Anakoluthon annimmt. Ueber die der lateinischen Kirche eigenthümliche Lesart (ohne οἷς οὐδέ) bemerkt Neander (Gesch. d. apostol. Zeitalters I. S. 147 u. f.) mit Recht, sie sei theils aus der Dunkelheit der Construction für den lateinischen Uebersetzer hervorgegangen, theils durch die Wahrnehmung eines vermeinten Widerspruchs zwischen dem Verfahren des Paulus mit Titus und seinem Verfahren mit dem Timotheus (vgl. Apg. XVI, 3,), so wie durch den Gegensatz gegen den Markion befördert worden.

3. Dieser Vers hängt mit dem Vorhergehenden so zusammen: Allein nicht blofs waren die Apostel fern davon, meine apostolische Wirksamkeit unter den Heiden zu mifsbilligen und diesen den Namen wahrer Christen abzusprechen, sondern nicht einmal Titus, der ein Grieche war, wurde nach der Strenge, welche jene Judenapostel nun unter euch Galatern hinsichtlich der Beobachtung des Mosaischen Gesetzes einführen wollen, zur Beschneidung genöthigt.

οὐδὲ Τίτος] Die Ausleger sagen nichts davon, warum Titus so hervorgehoben wird, „nicht einmal Titus." Ich weifs nicht, ob sie glauben, der Grund verstehe sich von selbst; wenigstens bei Grotius und Koppe darf man diefs nicht voraussetzen, da sie ganz unrichtig οὐδὲ durch *neque* übersetzen. Den Grund der Hervorhebung von Τίτος sehe ich in dem Zusatz ὁ σὺν ἐμοί, der an sich über-

flüssig ist, weil die Leser es aus dem obigen *συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον* schon wissen, der aber eben deſshalb nicht umsonst hinzugefügt seyn kann. Also: „nicht einmal Titus, der bei mir war, ward gezwungen sich beschneiden zu lassen," wo doch also die beste und nächste Gelegenheit gewesen wäre, die judaisirenden Grundsätze in Anwendung zu bringen, wenn die Apostel solche gehabt hätten.

Ἕλλην ὤν] Dieser Zusatz zeigt an, warum Judaisirende auf seine Beschneidung hätten dringen können. Von Titus wissen wir gar nichts; nur vermuthen können wir aus dem Prädikat *γνησίον τέκνον*, das ihm Paulus Tit. I, 4. gibt, daſs Paulus ihn zum Christenthum bekehrt hatte; er nennt ihn nämlich Sohn ohne Zweifel in geistigem Sinne, worüber vgl. 1 Kor. IV, 15. Woher er gebürtig gewesen, ist unbekannt. *Τίτος* ist ein Römischer Name, und er brauchte nicht einmal ein eigentlicher Grieche zu seyn; denn *Ἕλληνες* heiſsen überhaupt alle Nichtjuden; vgl. Apg. XIV, 1. Röm. I, 16. II, 9. 10. 1 Kor. X, 32. So wird auch durch die Worte *Ἕλλην ὤν* weniger seine positive, als vielmehr seine nicht-jüdische Abkunft ausgesprochen. Richtig umschreibt Michaelis: „Ob ich nun gleich Titum bei mir hatte, von dem bekannt war, daſs er ein Heide und ein Unbeschnittener ist, so ward er doch von den Aposteln nicht genöthigt, sich beschneiden zu lassen."

4. *τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*] *Παρείσακτος* ist ein Wort, das sich sonst in den Ueberresten der Gräcität nicht findet, gebildet von *παρεισάγειν*, heimlich hineinbringen, einschwärzen, was 2 Petr. II, 1. und ein paar Male bei Polybios vorkommt. Paulus selbst scheint im Bewuſstseyn der Seltenheit des Wortes das Bedürfniſs der Erklärung desselben gefühlt und darum hinzugefügt zu haben *οἵτινες παρεισῆλθον*. In der ersten Präposition von *παρεισέρχεσθαι* liegt das Heimliche, neben dem rechten Wege vorbei, in der zweiten die Richtung nach dem Ziele, nämlich in die Gemeinde. Oikumenios erklärt es gut: *τῷ εἰπεῖν παρεισῆλθον τὴν καθοδαίαν*

αὐτῶν καὶ ἐπίβουλον εἴσοδον δηλοῖ. Das Wort ψευδάδελφοι kommt nur noch 2 Kor. XI, 26. vor, und bezeichnet Leute, die sich für Christen ausgeben, ohne es wirklich zu seyn, heimliche Anhänger des Judenthums. Nach ψευδ. mufs, wie Lachmann gethan hat, nur mit einem Komma interpungirt werden.

οἵτινες παρεισῆλθον] eigentlich: „welche es nur immer seyn mochten, die sich eingeschlichen hatten." Ὅστις heifst nämlich *quisquis*, *quilibet*, *quicunque*. Vgl. Hermann *ad Vig. p.* 710. Doch dürfen die attischen Feinheiten im Sprachgebrauche bei den N. T. Schriftstellern nicht immer vorausgesetzt werden. So steht ὅστις öfters auch nach bestimmten Subjekten für das einfache Relativum; vgl. IV, 24. 26. Luk. II, 4. Joh. VIII, 25. Apg. XI, 28. XVI, 12. u. a. m. So kann es auch hier gebraucht seyn.

κατασκοπῆσαι] Grotius bemerkt, κατασκοπεῖν sei ein *verbum castrense*; auch aus der Erklärung des Chrysostomos geht diefs hervor: Ὁρᾷς πῶς καὶ τῇ τῶν κατασκόπων προσηγορίᾳ ἐδήλωσε τὸν πόλεμον ἐκείνων; οἱ γὰρ κατάσκοποι δι' οὐδὲν εἰσέρχονται ἀλλ' ἵνα καταμαθόντες τὰ τῶν ἐναντίων, πρὸς τὸ πορθῆσαι καὶ καθελεῖν πολλὴν ἑαυτοῖς κατασκευάσωσι τὴν εὐκολίαν· καθάπερ καὶ οὗτοι τότε ἐποίουν, ὑπὸ τὴν δουλείαν αὐτοὺς τὴν παλαιὰν εἰσαγαγεῖν βουλόμενοι. Also: um, wie Spione, auszukundschaften, zu belauern (s. v. a. ἐπιβουλεύειν), um sie gelegentlich in die Gewalt zu bekommen, überhaupt: um unserer Freiheit nachzustellen.

τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν] Der Scholiast: Ἐλευθερίαν λέγει τὴν ἔξω τοῦ νόμου διαγωγήν. Vgl. V, 1.

ἣν ἔχομεν ἐν χριστῷ Ἰησοῦ] „die wir haben in der Verbindung, Gemeinschaft mit Jesu, dem Messias." Wie diese Befreiung durch das Christenthum zu Stande gekommen, erklärt Paulus in diesem Briefe selbst II, 19. 20. III, 10—14.

ἵνα — καταδουλώσουσιν] Statt καταδουλώσωνται hat Lachmann aus den ältesten Codd. καταδουλώσουσιν aufgenommen, was gewifs die ursprüngliche Lesart war, indem hier niemand den *Aor. subj. med.* in das *Fut. ind. act.*

umgewandelt hätte, wohl aber umgekehrt. Ueber die Verbindung des *Fut. indic.* mit ἵνα vgl. Winer's Gr. S. 238. u. f. *Καταδουλοῦν* ist unterjochen, verknechten, hier natürlich dem Gesetze, nicht *sibi*, daher auch das Medium nicht ganz passen würde. Ueber diese *δουλεία* vgl. IV, 9. V, 1.

ἡμᾶς] erklärt Winer: *Paulum et Titum.* Die andern Ausleger bemerken, so viel ich sehe, nichts darüber. Ich finde keinen Grund, warum man ἡμᾶς in einem beschränktern Sinne auffassen sollte, als das vorhergehende ἡμῶν, wo Paulus in die Bezeichnung aller Christen sich selbst mit einschliefst.

5. πρὸς ὥραν] So noch 2 Kor. VII, 8. u. Philem. 15. wo es dem αἰώνιον entgegengesetzt ist, 1 Thess. II, 17. πρὸς καιρὸν ὥρας. Auf eine Weile, eine Stunde, einen Augenblick.

εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ] s. v. a. εἴξαμεν ὥστε ὑποτάσασεσθαι, oder εἰς, πρὸς τὴν ὑποταγήν. Diese Auffassung des Dativs scheint mir richtiger zu seyn, als die von ältern Auslegern, Wolf und Grotius, angenommene, als Ablativ des Mittels statt ἐν ὑποταγῇ oder δι' ὑποταγῆς. Doch weifs ich keine ganz ähnlichen Beispiele anzuführen.

ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου] Koppe erklärt es für s. v. a. τὸ εὐαγγέλιον ἀληθινόν, *doctrina Christi infucata.* Doch wird durch den Gebrauch des Substantivs statt des Adjectivs der Begriff hervorgehoben, wie wenn wir sagen würden: das Evangelium in seiner Echtheit, Reinheit und Wahrheit. Dieses ist aber nichts anderes, als (Vs. 16.) die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου.*

πρὸς ὑμᾶς] Vgl. die Anm. zu πρὸς αὐτὸν I, 18. Zu ängstlich getreu und gesucht übersetzt Dr. Paulus: bis zu euch durchhin. Dieses πρὸς ὑμᾶς ist übrigens von den Auslegern viel zu wenig beachtet worden, und Michaelis hat es in seiner Paraphrase ganz übergangen. Indem Paulus sagte bei euch, so dachte er daran, dafs die Galatischen Gemeinden gröfstentheils aus Heidenchristen bestanden, unter denen überhaupt sich das Christenthum nicht unabhängig vom Judaismus hätte erhalten können, wenn Paulus nachgegeben kätte. Dadurch werden die

Galater noch zu besonderer Dankbarkeit gegen Paulus verpflichtet. Auch die Stellung von *πρὸς ὑμᾶς* am Ende deutet auf den Nachdruck. So hängt der Absichtssatz mit dem Vorigen zusammen. Uebersetzt man mit verändertem Subjekte, wie Koppe: *ut doctrinam Christi infucatam vobis servarem*, so kann dadurch eine sehr oberflächliche Auffassung des Gedankens des Paulus veranlafst werden.

6. *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι*] Dieser angefangene Satz wird durch eine Parenthese (*ὁποῖοι — λαμβάνει*) unterbrochen und bleibt unvollendet; Paulus fängt mit *ἐμοὶ γὰρ* wieder von neuem an und zwar in activischer Construction, während er bei jenem Anfang eine passivische im Sinn gehabt hatte. Wir können also ergänzen: *οὐδέν μοι προσανετέθη* (vgl. Winer's Gr. S. 441.) oder mit Grotius *οὐδὲν προσελαβόμην*, bei welcher letztern Erklärung die Präpos. *ἀπὸ* weniger Schwierigkeit macht, als bei der Ergänzung eines Verbi Passivi; im letztern Falle heifst *ἀπὸ* von Seiten, wie Jak. I, 13. Vgl. über *ἀπὸ* statt *ὑπὸ* und *παρὰ* Winer's Gr. S. 318. Auf eine durchaus ungriechische Weise wird von mehrern ältern und neuern Auslegern *οὐδέν μοι διαφέρει* mit *ἀπὸ τῶν δοκ.* verbunden und ganz willkürlich folgender Sinn angenommen: „von . . . unterscheide ich mich nicht", wofür es heifsen müfste: *τῶν δὲ δοκ. οὐδὲν ἐγὼ διαφέρω*. *Οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* kann an sich zweierlei heifsen, entweder: die sich etwas zu seyn dünkten, einbildeten, oder die für etwas (von Bedeutung) gehalten wurden, *qui principes habebantur*. Die erstere Bedeutung kann aus zwei Gründen hier nicht Statt finden, 1) weil auch das folgende *οἱ δοκοῦντες*, so ohne Objekt gesetzt, nicht heifsen kann, die Meinenden, d. i. sich viel Einbildenden, obschon es Hr. Dr. Paulus so übersetzt, 2) weil ein solcher spöttischer Seitenblick auf die Apostel, der dann darin liegen würde, weder zu dem ernsten und würdigen Tone der ganzen Stelle, noch zu dem Charakter des Paulus überhaupt passen würde.

ὁποῖοι — — λαμβάνει] Paulus ist im Begriffe zu

sagen, dafs er von den ausgezeichneten Aposteln zu Jerusalem als Heidenapostel anerkannt und ihm für sein Amt keine Lehren gegeben, noch gegen die seinigen Einsprache gemacht worden sei. Dadurch konnte der Schein entstehen, als sehe er sich doch von der Autorität jener als abhängig an. Nun will er sich auch von diesem Scheine losmachen, und zwar thut er diefs, bevor er nur jenen Gedanken vollendet, in einer Parenthese, deren Inhalt wir so umschreiben können: „Es ist mir indessen gleichgültig, von diesen Männern, welche zufällig ein so grofses Ansehen besafsen, als ebenbürtiger Apostel anerkannt worden zu seyn. Vor Gott sind wir an Ansehen alle gleich. Meine Apostelwürde, da sie unmittelbar von Gott mir ertheilt war, konnte durch das Urtheil jener Männer vor dem göttlichen Auge weder gewinnen noch verlieren."

ὁποῖοί ποτε ἦσαν] *qualescunque tandem fuerint, licet maxima fuerit eorum apud omnes auctoritas.* Ὁποῖοι bezieht sich nicht auf die Namen der Personen, sondern auf ihre Qualität und Dignität, *ποτὲ* hebt die indirecte Frage heraus, gibt dem Fragewort einen Nachdruck. Diese Auffassung von *ποτὲ* pafst besser zu *ὁποῖοι*, als die des Chrysostomos und Theophylaktos, welche es in seiner gewöhnlichen Bedeutung einst nehmen, weil jene Apostel nunmehr aufgehört hätten zu judaisiren.

οὐδέν μοι διαφέρει] eine auch bei Profanscribenten sehr häufig vorkommende Redensart: ich frage nichts darnach, kümmere mich nichts darum, es gilt mir gleich.

πρόσωπον — λαμβάνει] *Πρόσωπόν τινος λαμβάνειν* ist eine aus dem Hebräischen übersetzte Redensart (נָשָׂא פָּנִים), auf eines Antlitz, äufsere Verhältnisse, Person, Amt und Würde, Rücksicht nehmen, parteiisch seyn; daher die Substantiva *προσωπολημψία* und *προσωπολήπτης*, welche Prädikate immer von Gott negirt und seiner Gerechtigkeit entgegengesetzt werden.

γάρ] Ob Paulus mit diesem Satze einen frühern habe begründen oder erläutern wollen, läfst sich kaum mehr mit Gewifsheit bestimmen; wenigstens wie er hier auf

den abgebrochenen folgt, ist er weder begründend noch erläuternd, sondern nur fortsetzend und vollendend. Ueberhaupt dient γὰρ in der spätern Gräcität sehr häufig als Uebergangspartikel statt δέ, worüber s. meine Anm. zu *Plutarchi Consol. p. 27. sq.*, oder, wie gerade hier, zur Wiederaufnahme abgebrochener Gedanken. Vgl. Röm. XV, 27. 1 Kor. IX, 19. Wahl's *Clavis in N. T. I. p. 220.*

οὐδὲν προσανέθεντο] Chrysostomos: μαθόντες τὰ ἐμά, οὐδὲν προσέθηκαν, οὐδὲν διώρθωσαν. Der Scholiast: (οὐ) περιττότερόν τι προσεδίδαξαν: sie legten mir nichts dazu dar oder auf, nämlich zu dem Inhalte meiner Verkündigung des Evangeliums an die Heiden.

7. ἀλλὰ τοὐναντίον] *immo vero.*

ἰδόντες] da sie — aus dem gesegneten Erfolge meiner Verkündigung — gesehen, erkannt hatten.

πεπίστευμαι τὸ εὐαγγ.] eine bekannte Sprachform, nach welcher der Dativ des *Verbi activi* beim *Passivum* zum Nominativ wird und der Accusativ bleibt. Vgl. Buttm. Gr. §. 134, 5. 7. Winer's Gr. §. 32, 5. 40, 1. (Richtig hat Paulus hier das Perfect gesetzt und Röm. III, 2. den Aorist. Vgl. Winer's Gr. §. 41, 4. S. 223.) Πιστεύομαί τι, mir wird etwas anvertraut; so Röm. III, 2. 1 Kor. IX, 17. 1 Thess. II, 4. Was in der letzten Stelle dabei steht, ὑπὸ τοῦ θεοῦ, versteht sich in der unsern von selbst.

τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας — τῆς περιτομῆς] Die Abstracta ἀκροβυστία und περιτομὴ setzt Paulus sehr häufig statt der Concreta, Heiden und Juden, so z. B. Röm. II, 27. III, 30. IV, 10. Kol. I, 11. Also: die Verkündigung vom Messias an die Heiden ... Juden. Für die eine Richtung der Verkündigung betrachtet Paulus sich selbst, für die andere Richtung den Petrus als Hauptperson und Mittelpunkt, je die andern zu beiden Seiten als Mitarbeiter und Gehülfen, συνεργούς. Die Hervorhebung des Petrus ist zu bemerken, indem sie mit der Auszeichnung übereinstimmt, die ihm in den Evangelien und in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte zu Theil wird.

8. Nun kommt ein parenthetischer Satz mit *γάρ*, der den vorhergehenden, *εἰδότες, ὅτι πεπίστευμαι* u. s. w. begründet und erläutert.

ἐνεργήσας] Häufig finden wir bei Paulus die Constructionen, *ἐνεργεῖν τι* oder *ἔν τινι*, oder verbunden *ἔν τινί τι*, in einem etwas wirken, nur hier hingegen die Construction *ἐνεργεῖν τινι εἴς τι*, einem Kraft und Wirksamkeit schenken, behülflich seyn zu einem Zwecke. Diese ihm von Gott geschenkte Kraft nennt Paulus Kol. I, 29. *τὴν ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.* Die meisten Ausleger übergehen mit Stillschweigen, wer unter *ὁ ἐνεργήσας* gemeint sey; sie verstehen aber ohne Zweifel Gott darunter, aufser Chrysostomos, dessen Aeufserungen vermuthen lassen, dafs er Christum verstehe. Nur Hr. Dr. Paulus bezieht es ganz ausdrücklich auf Christum und verweist auf Apg. IX, 15. 16. und XXII, 17 — 21. Allein es kommt darauf an, wem Paulus vorzugsweise das *ἐνεργεῖν* zuschreibt, und hierüber lassen Stellen wie 1 Kor. XII, 6. Philipp. II, 13. keinen Zweifel übrig, und ebenso schreibt er auch die *χάρις*, seine Befähigung zum Apostelamt vorzugsweise Gott zu (vgl. Röm. XV, 15. 1 Kor. XV, 10. Eph. III, 2. 7.), obwohl er sich das Verhältnifs der Thätigkeit Christi als des Vermittlers (Röm. I, 5. XV, 18. Gal. I, 1.) und Gottes schwerlich klar gedacht haben mag. (Den besten Autoritäten folgend hat Lachmann die an sich unbedeutende, von Griesbach nicht angeführte Variante *κἀμοὶ* statt *καὶ ἐμοὶ* aufgenommen).

ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς] Der Genitiv drückt dasselbe Verhältnifs aus wie oben bei *εὐαγγέλιον*.

εἰς τὰ ἔθνη] kürzer statt *εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν*.

9. *τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι*] Winer bemerkt hiezu: *Loquitur de successu, quo in tradenda doctrina divina usus fuerat.* Ich möchte jedoch den Ausdruck nicht auf den Erfolg beschränken, sondern ihn allgemein von der Berufung, Befähigung und gesegneten Wirksamkeit in seinem Apostelamte verstehen, was Paulus als ein ihm verliehenes Gnadengeschenk betrachtet und daher öfters

mit jenem Ausdrucke bezeichnet. Vgl. Röm. I, 4. XII, 3. XV, 15. 1 Kor. III, 10. XV, 10. Eph. III, 2. 7. 8., welche Stellen zur Genüge beweisen können, wie höchst willkürlich die Erklärung des Hrn. Dr. Paulus ist: „das mir gewährte Huldvolle, d. i. die nicht gesetzliche, vielmehr Selbstüberzeugung und willige Selbstverpflichtung bewirkende Lehrart."

Ἰάκωβος] S. zu I, 19. Paulus braucht ihn diesmal um so weniger durch das Prädikat *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* von Jakobus Zebedäi zu unterscheiden, weil der letztere schon enthauptet war. Wenige Autoritäten stellen den Kephas voran, welche Lesart Neander (Gesch. d. apost. Zeitalters I. S. 146.) mit Recht aus der Gewohnheit, dem Petrus den Primat unter den Aposteln zu geben, ableitet. „Jakobus, sagt er, ist vorangestellt, weil er unter den streng das mosaische Gesetz beobachtenden Judenchristen am meisten galt und an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stand, während dafs Petrus durch seine Berührungen mit den Heiden und Heidenchristen jener Partei schon etwas fremder geworden war."

Κηφᾶς] S. zu I, S. 18.

Ἰωάννης] Sohn des Zebedäus und Bruder des andern Jakobus, der Evangelist, dessen auch in der Apg. namentlich Erwähnung geschieht; III, 1 u. ff. VIII, 14.

οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι] ist weder mit Dr. Paulus zu übersetzen „diese, welche (doch auch) sich dafür ansehen, dafs sie Säulen sind" (s. zu Vs. 6.), noch mit Koppe für gleichbedeutend mit *οἱ ὄντες στύλοι* zu halten, als ob *δοκεῖν* rein pleonastisch gesetzt werden könnte, wogegen s. Winer's Gr. S. 494, c., sondern: „die man für Säulen achtete." Das Bild wird fast in allen uns bekannten Europäischen Sprachen gebraucht von Menschen, durch deren Einflufs und Ansehen Grundsätze und Institutionen aufrecht erhalten zu werden scheinen, und Winer hat citirt Stob. *Serm. p.* 47. (*χίονες*), Terent. Phorm. 2, 1, 57. (*columina*), Horat. Od. 1, 35, 13. (*columnae*). Aber wenn Paulus die Apostel *στύλους* nennt, so denkt er dabei gewifs an jenes umfassendere Bild von

der christlichen Gemeinde als einem göttlichen Bau, dessen Grund und Eckstein Christus ist (Eph. II, 19 — 22. u. a. St.). Dieses vollständigere Bild einer Säule finden wir Offenb. III, 12. *στύλος ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ.*

δεξιὰς κοινωνίας] die rechten Hände (als Zeichen) der Gemeinschaft, freundlichen Uebereinkunft.

ἵνα — περιτομήν] Man kann ergänzen *εὐαγγελίσωνται* (nach dem Sprachgebrauch des N. T., wo auch nach Präteritis der Subjunctiv folgt). Als Beispiele ähnlicher Ellipsen des Verbi führt man an Röm. IV, 16. Gal. V, 13. Noch andere s. in Winer's Gr. S. 467. — Wie ist nun aber dieser Beschluſs zu verstehen? Nach der Apg. unmöglich so, daſs die einen ihre Thätigkeit ausschlieſslich auf die Juden, die andern ausschlieſslich auf die Heiden richten sollten; es war ja die constante Praxis des Paulus, sich überall, wo er hinkam, zuerst an die Juden zu wenden und in der Synagoge das Evangelium zu predigen; erst wann er von diesen verstoſsen ward, wandte er sich mit desto gröſserem Eifer zu den Heiden. Vgl. Apg. XIII, 46. XVIII, 6. XIX, 8. 9. (Röm. I, 16. II, 9.) Jene Uebereinkunft kann also keinen andern Sinn haben, als den, daſs ihre Thätigkeit vorzugsweise auf die einen oder andern gerichtet seyn solle, und daſs sie sich gegenseitig in dieser Eigenschaft anerkennen und mit den von einander zum Christenthum Bekehrten gegenseitige brüderliche Gemeinschaft halten wollten.

10. *μόνον — ἵνα*] Es ist eigentlich vor *ἵνα* ein Verbum des Befehls oder Wunsches zu ergänzen, *αἰτοῦντες* oder *παρακαλοῦντες*: nur (wünschten, verlangten sie) daſs. Vgl. Winer's Gr. §. 44, 4.

τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν] *Μνημονεύειν* hat hier wie das hebr. זָכַר die Bedeutung, für einen sorgen, einen unterstützen. Die *πτωχοὶ* sind die *πτωχοὶ τῶν ἁγίων ἐν Ἱερουσαλὴμ* Röm. XV, 26. 27., wo Paulus auch den Grund anführt, warum die Heidenchristen verpflichtet seyen, den Judenchristen in ihren leiblichen Bedürfnissen beizustehen. (Vgl. 1 Kor. XVI, 1 — 3. 2 Kor. VIII, 1. IX, 1.) Als besondere Ursachen der Ar-

muth der hierosolymitanischen Christen führt Calvin an, theils die verschiedenen Unglücksfälle und Leiden, womit das ganze Volk betroffen ward, theils die Verfolgungen der Judenchristen von ihren Stammgenossen. (Vgl. 1 Thess. II, 14. Hebr. X, 34.) Ich möchte noch hinzufügen den Verkauf der Ländereien, von denen der Erlös allmälig aufgezehrt worden war; jener Verkauf hatte seinen Grund wahrscheinlich weniger in dem Princip der Gütergemeinschaft, als vielmehr theils in der Erwartung von Verfolgungen, wo man sich darauf gefafst halten wollte, von heute auf morgen vertrieben zu werden, theils in dem Glauben an die nahe Wiederkunft des Messias, wo jede Einbufse an zeitlichen Dingen hundertfach würde ersetzt werden. Dieses beides scheint auf die Oekonomie der dortigen Gemeinde nachtheilig gewirkt zu haben.

ὃ — αὐτὸ τοῦτο] „möchte ich nicht — so schreibt mir mein Freund G. Studer — zu den von Winer Gr. §. 22, 4, b. angeführten Beispielen zählen, da αὐτὸ τοῦτο hier eine Apposition zu ὃ bildet. Je weniger sich Paulus in Hinsicht der Lehrweise von der hierosolymitanischen Gemeinde vorschreiben liefs, desto willfähriger bewies er sich in Erzeigung christlicher Liebe, daher ἐσπουδασα und αὐτὸ τοῦτο — eben dieſs, aber nichts weiter, was mir die Apostel aufgetragen hätten." Ich stimme dieser Bemerkung bei. Es liegt in dieser Hervorhebung, dafs er gerade darauf besondere Mühe verwandt habe.

ἐσπούδασα] Winer bemerkt fein, dafs Paulus den Singular setzte, weil sich Barnabas seither von ihm getrennt hatte Apg. XV, 39.

ἐσπούδασα — ποιῆσαι] „ich habe mit Fleifs gethan, ich habe mich zu thun befleifsigt." (Was Hr. Dr. Paulus mit seiner Uebersetzung will, „welches auch ich mich befleifsigte, gerade so gethan zu haben," weifs ich nicht. Falsch ist hierin die Hervorhebung des Subjekts ich, und der Infinitiv gethan zu haben, mindestens sonderbar.) Hätte der Ap. ausdrücken wollen, dafs er eben damals mit einer Steuer hingekommen war und sich die Unterstützung der Armen angelegen seyn liefs, so wäre das

Imperfect erforderlich gewesen; wollte er hingegen sagen, dafs er schon früher, noch ehe die Apostel den Wunsch aussprachen, den Armen Hülfe geleistet hatte (wie Er. Schmid und Wolf meinten), so hätte er schreiben müssen ὃ καὶ (ἤδη) ἐσπουδάκειν u. s. w., wessen ich mich schon befleifsigt hatte. Der Aorist aber bezeichnet ganz allgemein das Factum, das in Beziehung auf die gegenwärtige Zeit abgeschlossen ist, und die σπουδὴ bezieht sich also auf den Zeitraum von jener Conferenz mit den Aposteln hinweg bis zur Abfassung des Briefes. Daraus folgt aber noch nicht, dafs Paulus früher den Armen zu Jerusalem noch keine Liebesgaben gebracht hatte, obwohl mir diefs wahrscheinlich ist. Aber wann hat Paulus seither solche Gaben gesammelt, und sie entweder selbst nach Jerusalem gebracht oder durch andere dorthin bringen lassen? Wenn die gewöhnliche Annahme richtig ist, dafs der Galaterbrief vor denen an die Korinthier und Römer geschrieben sey, so ist die Steuer, von der 1 Kor. XVI, 1. 2 Kor. VIII, 1. IX, 1. Röm. XV, 27. Apg. XXIV, 17. die Rede ist, etwas Späteres; ἐσπούδασα – ποιῆσαι kann sich nicht auf eine blofse Bestrebung, die aber noch kein Resultat gehabt, beziehen; von einer andern Steuer wissen wir aber nicht als von der Apg. XI, 29. 30. erzählten, und von keiner Reise nach Jerusalem (vor jener letzten mit der Steuer) aufser von der Apg. XVIII, 21. 22. im Vorbeigehen Erwähnten. Dafs nun Apg. XI, 29. 30. nach Gal. II, 9. (welches wir als gleichzeitig mit Apg. XV, 22 u. ff. ansehen mufsten) vorgefallen sei, ist freilich eine blofse Hypothese; aber was sollte uns hindern anzunehmen, dafs Paulus Apg. XVIII, 22. mit einer Steuer von Ephesos nach Jerusalem gekommen ist? In Analogie mit diesem angenommenen Stillschweigen von einer Steuer stände das halbe Stillschweigen der Apg. von der Steuer bei der letzten Reise; wie Apg. XVIII, 21. Paulus sagt, er müsse durchaus aufs Fest nach Jerusalem kommen, so heifst es von ihm XX, 16. dafs er eilte, um wo möglich auf Pfingsten in Jerusalem zu seyn; auch XXI, 15 — 19. wird mit keiner Sylbe angedeutet, dafs Paulus der Ge-

meinde eine Steuer aus Achaia und Makedonien gebracht. Dafs diefs der Zweck der Reise gewesen, entnehmen wir erst und ganz beiläufig oder zufällig aus seiner Apologie vor Felix XXIV, 17. — Schrader will aus unserer Stelle sogar auf die Abfassung des Briefes nach jener letzten grofsen Collecte, die der Apostel selbst nach Jerusalem brachte, einen Schlufs machen, was Neander (Gesch. d. apost. Zeitalters I. S. 292.) sehr gut folgendermafsen widerlegt: „Paulus kann ja wohl öfter einzelne Geldbeisteuern aus den Gemeinden der Heidenchristen nach Jerusalem gesandt haben, wenn gleich wir bei unserer so lückenhaften Kenntnifs von der Kirchengeschichte jener Zeit keine Nachricht davon haben. Er kann ja selbst bei seiner seinem letzten Besuch bei den Galatern vorangehenden Reise auch eine solche kleinere Geldbeisteuer nach Jerusalem mitgebracht haben."

11. *ὁτε δὲ ἦλθε*] „als gekommen war." Wie lange nach jener Zusammenkunft in Jerusalem, sagt Paulus nicht, und auch aus der Apg. können wir nicht schliefsen, in welchem Aufenthalte des Paulus in Antiochia diefs vorgefallen sey, da dort dieser Begebenheit keine Erwähnung gethan wird.

εἰς Ἀντιόχειαν] Antiochia, die volkreiche Hauptstadt Syriens am Flufs Orontes (vgl. Justin XV, 4. Plin. *Hist. nat.* V, 21. Cic. *pro Arch.* 3.), ist auch gemeint Apg. XI, 19. 25. XV, 22 u. ff. Hingegen ist das sogenannte Pisidische Antiochia gemeint, das auf dem Berge Taurus lag, Apg. XIII, 14. 50. 2 Tim. III, 11.

κατὰ πρόσωπον] eig. gegen das Angesicht hin, vor das Angesicht, wie wir etwa sagen, einem vor oder unter die Augen treten. Die Hebräer sagen אֶל פָּנִים oder עַל, vgl. Hiob I, 11. II, 5. XIII, 15. Die Lateiner, *in os*, vgl. Terent. Adelph. II, 4. 5. u. das. Ruhnk., die Franzosen *dire à la barbe*. Der Sinn ist, dafs Paulus sich dem Petrus nicht etwa insgeheim und bei den Gliedern der Gemeinde, sondern unverholen und persönlich widersetzte, ohne Rücksicht auf das hohe Ansehen, in welchem er stand; also: *praesens praesenti*,

non veritus eius personam. Es liegt bereits schon eine Andeutung darin, wie dieſs geschehen sei, nämlich öffentlich, was Vs. 14. in ἔμπροσθεν πάντων ausdrücklich gesagt wird. Als Grund dieser unerschrockenen, persönlichen und öffentlichen Opposition gibt Paulus an:

ὅτι κατεγνωσμένος ἦν] Fast alle neuern Ausleger erklären dieſs wie die Vulgata: *quod reprehensibilis s. reprehensione dignus erat.* Elsner führt Beispiele aus Profanscribenten für diesen Gebrauch des Particips statt des Verbal-Adjectivs an; allein sie lassen sich sehr wohl erklären, ohne dafs man diese Erklärungsart zu Hülfe nimmt. Man kann daher nicht einmal sagen, dafs diese Gebrauchsweise des Particips erwiesen sei. Vgl. Winer's Gr. S. 292. Auch wäre der Sinn „weil er Tadel verdiente" sehr matt. Michaelis erklärt: „weil er verurtheilt war, nämlich durch sein früheres Betragen, wovon er jetzt abwich." Allein die Hinweisung auf die Inconsequenz, die dem Paulus Grund zur Rüge gab, müfste viel deutlicher ausgedrückt seyn. Winer übersetzt: *quod reprehensionem incurrerat*, ohne sich näher über den Sinn und das Causalverhältnifs zum Vorhergehenden einzulassen. *Καταγινώσκειν* bedeutet entweder anschuldigen oder verurtheilen. Also heifst es entweder: „er war ein Angeschuldigter," und der Gedanke ist dieser: Weil sich bereits die öffentliche Meinung gegen (κατὰ) sein Benehmen ausgesprochen hatte, so konnte ich um so weniger Anstand nehmen, in öffentliche Opposition gegen ihn zu treten; oder: „er war ein Verurtheilter, für schuldig Erklärter," d. i. er war offenbar im Fehler. Da die Bedeutung verurtheilen, verdammen, die einzige ist, in welcher *καταγινώσκειν* im N. T. und in der LXX vorkommt (vgl. z. B. 1 Joh. III, 20. 21., wo es unzweifelhaft für schuldig erklären, das Verwerfungsurtheil aussprechen bedeutet), so wird man sich wohl an diese Erklärung halten müssen. — Die Bemühungen älterer Ausleger, diesen Streit zwischen Paulus und Petrus mit der apostolischen Autorität und der Theopneustie der Schrift in Einklang zu bringen, wornach bald

dieser Petrus nicht der Apostel, sondern ein gewisser Kephas, einer der Siebzig, bald der ganze Streit nur scheinbar, zur Belehrung der Gläubigen, geführt worden seyn soll, brauchen wir jetzt höchstens als eine historische Merkwürdigkeit im Vorbeigehen zu erwähnen.

12. *γὰρ*] Nun geht Paulus über zur Angabe des Factums und erläutert, warum die öffentliche Meinung sich gegen ihn ausgesprochen hatte.

τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου] Was das für Leute gewesen seyen, was sie gesagt und gethan, zu welchem Zwecke sie gekommen, wird von Paulus nicht berichtet. Dafs es jüdischgesinnte Christen gewesen, ergibt sich von selbst; ob sie in den Augen des Paulus auch *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* waren (Vs. 4.), läfst sich nicht bestimmen. Aber wie ist das von Jakobus zu verstehen? Dieser im Interesse des freiern Christenthums denkende und handelnde Apostel (vgl. Gal. II, 9. mit Apg. XV, 13—21. XXI, 18. u. ff.) wird doch nicht Leute zu den entgegengesetzten Zwecken ausgesandt haben? Unmöglich! daher erklären es Einige, z. B. Winer so: *qui Jacobi auctoritate sive jure seu secus utebantur.* Allein wenn sie sich in Dingen, wo Jakobus eine andere, dem Petrus und Paulus nicht unbekannte Ansicht hatte, auf diesen berufen hätten, so hätte man sie ja leicht zurechtweisen können; auch vermisse ich in den Worten eine Andeutung der Verstellung, wie etwa *ὡς ἀπὸ Ἰακώβου.* Eine andere Meinung ist die, Jakobus sei gesetzt statt des Ortes, wo Jakobus wohnte. So erklärt Chrysost. die Worte gleichsam im Vorbeigehen: *αὐτὸς γὰρ ἦν διδάσκαλος ἐν Ἱεροσολύμοις*, und später hat namentlich Grotius diese Erklärung vorgetragen. Ich glaube auch, dafs *ἀπὸ* das Woher anzeige, aber nicht, dafs *ἀπὸ Ἰακώβου* geradezu s. v. a. *ἀπὸ Ἱεροσολύμων* sey, sondern es scheinen mir Leute gemeint zu seyn, die in Verbindung mit Jakobus standen, seine Anhänger waren. Ich finde eine ähnliche Vermuthung schon bei Wolf, welcher bemerkt: *Fieri omnino potest, ut Jacobi familiares, tamquam Hierosolymitani, inter quos multi patriis institutis nimis indulgebant, aliter sentirent, quam quidem Jacobus*

ipse. Hinc sequitur φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς i. e. circumcisos, quod ostendit, Petrum ita egisse, non tam ex eo, quod essent Jacobi familiares, quam quod ex Judaeis essent. — Hr. Prof. G. Studer hat mir noch folgende Bemerkung mitgetheilt: „Nach Apg. XXI, 18 u. ff. ist es eben Jakobus, welcher dem Paulus den Rath gibt, ein in die Augen fallendes ἔργον νόμου zu verrichten, um sich bei den Judenchristen in Jerusalem von dem Verdachte zu reinigen, als ob er die aus dem Judenthum Gläubigen aufserhalb Palästinas von der gewissenhaften Befolgung des Gesetzes abmahne und sich selbst über die mosaischen Satzungen hinwegsetze. Man mufs sich die Liberalität der Apostel, und, wie es scheint, des Jakobus insbesondere nicht zu grofs vorstellen. Den gebornen Heiden liefsen sie zwar die Beschneidung und die übrigen Satzungen, mit Ausnahme des Apg. XV, 20. Genannten, nach, aber ein geborner Jude, wie Paulus und Petrus waren, sollte sich nach den Ansichten der strengern Partei von keinem Theile des Gesetzes losbinden und also auch das gemeinsame Essen mit den Heiden vermeiden. Wenn auch allenfalls dem Heidenapostel eine solche Licenz hingehen mochte, so wurde sie dagegen an Petrus desto weniger gerne bemerkt; und weil Petrus diefs wufste, zog er sich bei der Ankunft jener Leute aus Menschenfurcht von den Heiden zurück. Es war diefs eine thatsächliche Verläugnung seiner liberalern Grundsätze, in ihrer Ursache parallel der berühmtern Verläugnung Christi nach dessen Gefangennehmung. Dieses Handeln wider sein besseres Wissen und Gewissen (ὑπόκρισις) war tadelnswerther als das aus Ueberzeugung fliefsende pedantische Festhalten an den mosaischen Satzungen bei Jakobus und seinem Anhange, und verdiente mit Recht den strengen Tadel Pauli."

μετὰ τῶν ἐθνῶν] Dafs nicht von dem Verhältnisse des Petrus zu den Heiden, sondern zu den Heidenchristen die Rede ist, geht aus Vs. 14. unwidersprechlich hervor. Wie dort, so sind demnach auch hier unter τὰ ἔθνη Heidenchristen zu verstehen, so wie auch Vs. 13. die Ἰουδαῖοι

Judenchristen sind. Dieselbe Bedeutung hat ἔθνη offenbar auch in andern Stellen, z. B. Röm. XI, 13. XV, 27. XVI, 4. Eph. III, 1.

συνήσθιεν] Dem Juden galt das gemeinschaftliche Essen als ein sicheres Zeichen der Gemeinschaft; die levitischen Speise- und Reinigungsgesetze bestimmten die Grenzlinie des Verkehrs, und mit den Unbeschnittenen zu essen, war eine offenbare Uebertretung derselben. Eben dieser Gesetzesübertretung wird Luk. XV, 2. Christus, und Apg. XI, 3. Petrus beschuldigt. Dafs Petrus mit den Heiden afs, daraus geht hervor, dafs nach seiner Ueberzeugung das Speisegesetz keine bindende Gültigkeit für ihn hatte. Wie sie in ihm entstanden sei, läfst die Apostelgeschichte den Petrus selbst erzählen XI, 4 u. ff. Diese Ueberzeugung hatte Petrus nicht geändert; sondern dafs er ihr nicht gemäfs handelte, stellt Paulus als eine ὑπόκρισις (Vs. 13.) dar, und als ihren Beweggrund einen φόβος.

ὅτε δε ἦλθον] Sechs Hdschr., worunter vier der ältesten, haben ἦλθεν; allein diefsmal werden wir wohl der innern Kritik, welche ἦλθον fordert, gegen die äufsern Autoritäten folgen müssen.

ἑαυτὸν] gehört nicht blofs zu ἀφώριζεν, sondern auch ὑπέστελλε. Ὑποστέλλειν ἑαυτὸν, wofür auch z. B. Apg. XX, 27. ὑποστέλλεσθαι (der gewöhnliche Ausdruck vom Einziehen der Segel) gesagt wird, heifst: sich zurückziehen, *se subducere*. Die Präposition ὑπὸ, unter, drückt den *gestus* der Furcht und Scheu aus, wie etwa das Deutsche sich ducken.

φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς] Theophylaktos: *Οὐ τοῦτο λέγει, ὅτι δεδοικὼς αὐτοὺς μή τι πάθῃ παρ' αὐτῶν, ἀλλὰ φοβούμενος μὴ σκανδαλισθέντες ἀποσκιρτήσωσι τῆς πίστεως.* So wird die Furcht von den meisten Auslegern erklärt. Allein da müfste doch ihr Glaube an Christum auf sehr schwachen Füfsen gestanden haben, wenn zu einer solchen Furcht einiger Grund vorhanden gewesen wäre. Eher läfst sich denken, dafs er es mit seinen alten Freunden und Bekannten, ja mit der ganzen

judenchristlichen Partei nicht verderben, sie nicht vor den Kopf stofsen wollte; vielleicht mochte er denken, sein Benehmen könnte eine Spaltung oder wenigstens unangenehme Discussionen veranlassen, und nahm, wie es oft zu gehen pflegt, zu einem Mittel Zuflucht, wobei gerade eine Discussion unvermeidlich ward. Uebrigens kennen wir ja den von dem Wechsel der Stimmungen und äufsern Umstände abhängigen Charakter des Petrus, der das eine Mal Stärke und Muth Alles zu unternehmen in sich fühlte, das andere Mal furchtsam und kleinlaut vor der Gefahr zurückbebte (vgl. Matth. XXVI, 33. 51. Luk. XXII, 33. mit Matth. XXVI, 69 — 75.). Aus dieser Furcht ersieht man auch, in welch enge Grenzen das Ansehen des Petrus selbst bei den Judenchristen eingeschlossen war. Vgl. Apg. XI, 2. 3. XXI, 20.

13. *συνυπεκρίθησαν αὐτῷ*] Hr. Dr. Paulus: „und mit ihm wurden verstellt gemacht". Warum ein solches künstliches Passivum, da das griechische Verbum deponentiale Bedeutung hat?

ὥστε — συναπήχθη] so dafs sich — mit verführen, mit hinreifsen liefs. Ueber *ὥστε* mit dem Indicativ vgl. Winer's Gr. S. 249.

καὶ Βαρνάβας] auch (selbst, sogar) Barnabas, der sonst in den Grundsätzen ganz mit Paulus übereinstimmte, und von dem keine Schwachheit bekannt ist. — Merkwürdig ist, dafs Chrysost. und Theophyl. in der Erklärung diesen Zusatz *ὥστε* u. s. w. ganz übergangen haben, so dafs man nicht weifs, ob sie, wie von Petrus, so auch von Barnabas glaubten, er habe nur zum Scheine mit den andern Judenchristen sich gesetzlich gestellt, damit sich diese die scharfe Rüge von Paulus desto eher gefallen und sich belehren liefsen, wenn sie sähen, dafs Petrus und Barnabas ebenfalls den Vorwurf an sich kommen liefsen.

αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει] kann entweder Dativ des Mittels seyn, wodurch Barnabas sich hinreifsen liefs, oder Dativ des Ziels statt *εἰς* oder *πρός*. Da die letztere Be-

deutung des Dativs weit die seltenere ist, so ziehe ich die erstere Erklärung vor.

14. *ὀρθοποδοῦσι*] *Ὀρθοποδεῖν* ist ein *ἅπαξ εἰρημένον* nicht nur im N. T., sondern in der ganzen noch übrigen Gräcität; eig. mit geraden Füfsen, d. h. geraden Weges gehen. Der Ausdruck ist gut gewählt, um die Verstellung als einen krummen vom Ziele abführenden Weg zu bezeichnen.

πρὸς] bedeutet hier *secundum*, wofür auch im Lateinischen bisweilen *ad* gesetzt wird, z. B. Terent. Adelph. III, 3, 70. *conservis ad eundem istunc praecipio modum.* Gewöhnlicher ist in dieser Bedeutung die Präposition *κατά*. Doch kann auch *πρὸς* so gebraucht werden, weil es ein Daranhalten, daher auch eine Vergleichung, Norm bezeichnet. So 2 Kor. V, 10. Luk. XII, 47. Röm. VIII, 18. Demnach scheint unnöthig, mit Hrn. Dr. Paulus zu übersetzen: „dafs sie nicht gerade fortschreiten zu der Wahrheit der Heilsverkündigung."

τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου] S. die Anm. zu Vs. 5. Denn es ist kein Grund, warum *ἡ ἀλήθ. τ. εὐαγγ.* hier etwas anderes bedeuten sollte, als dort. Morus erklärt zwar hier anders, nämlich: *integritas animi, quam postulat evangelium* (*inprimis a doctore*) — eine Brachylogie, wofür mir keine ähnlichen Beispiele bekannt sind.

τῷ Πέτρῳ] Paulus wandte sich gleich an Petrus, als an die Hauptperson; konnte er diesen der Inconsequenz überführen, so war die Sache gewonnen.

ἔμπροσθεν πάντων] Warum dieſs? Damit sie die Offenheit und Unerschrockenheit sähen, womit er zu Werke ging, und damit sie sich alle darnach richten könnten. Chrysostomos: *ἵνα καὶ ἀκούσαντες φοβηθῶσι.* Sehr passend citirt Calvin die apostolische Vorschrift 1 Tim. V, 20.

ἐθνικῶς ζῇς] *Ἐθνικῶς ζῆν* heifst leben, wie die Heiden, ohne auf die Jüdischen Speise- und Reinigungsgesetze zu achten. Es ist der allgemeinere Ausdruck für den speciellern *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνεσθίειν* Vs. 12. — Uebrigens setzt Paulus im Affecte das Präsens statt des

Imperfects ἔζης, wodurch der Widerspruch im Benehmen Petri nur noch mehr hervorgehoben wird, indem der Unterschied des Früher und Jetzt in keine Betrachtung kommt.

πῶς] ist aus den ältesten und besten Handschriften statt des bisher gewöhnlichen τί schon von Griesbach in den Text aufgenommen worden.

ἰουδαΐζειν] sein Leben nach den Forderungen des jüdischen Gesetzes einrichten, s. v. a. ἰουδαϊκῶς ζῆν, *judaicam vitam vivere*. Die Verba in ίζω und άζω, wenn sie von *Nom. propr.* von Völkern oder Menschen gebildet sind, bedeuten das Annehmen der Sitten, Partei oder der Sprache derselben, so μηδίζειν, ἑλληνίζειν, δωριάζειν, φιλιππίζειν, und aufser diesen von Buttmann ausf. Gr. II. S. 309. angeführten Beispielen noch λακωνίζειν, ἀρχαΐζειν.

τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν] Τὰ ἔθνη sind offenbar die Heidenchristen. Ἀναγκάζειν will Grotius in der mildern Bedeutung *invitare* (*exemplo*) nehmen, und beruft sich auf Matth. XIV, 22. (Mark. VI, 45.) Luk. XIV, 23. Apg. XXVI, 11. 2 Kor. XII, 11., in welchen Stellen das Verbum allerdings nicht von einem Zwang, sondern von einer Veranlassung, Aufforderung, Einladung gebraucht ist. Auch in unserer Stelle kann nicht wohl von einem Zwang die Rede seyn, den Petrus ausübte, nicht einmal von einer Aufforderung, Ermahnung oder Ueberredung. Es ist ja nur eine ὑπόκρισις, Verstellung, die sich Petrus zu Schulden kommen läfst; und nur sich selbst legt er, den Umständen und Personen sich fügend, Fesseln an; dafs er auch die Heidenchristen an die jüdischen Gesetze habe binden wollen, wird nirgends gesagt. Ja es ist sogar möglich, dafs jene Judenchristen selbst, denen Petrus zu Gefallen zu leben suchte, sich unterziehend dem zu Jerusalem gefafsten Beschlusse, den Heidenchristen keineswegs die Befolgung des Mosaischen Gesetzes auferlegen wollten, sondern nur verlangten, dafs geborne Juden sich der Beobachtung des väterlichen Gesetzes nicht entzögen. Wie konnte also Paulus dem Petrus jenen Vorwurf machen? Es mufs in dem Benehmen des Petrus

indirekt eine Veranlassung für die Heidenchristen liegen, sich dem Mosaischen Gesetze zu unterwerfen; daraus, dafs Petrus das Mosaische Gesetz, das er im Umgang mit den Heidenchristen nicht mehr zu beobachten angefangen hatte, wieder strenge zu befolgen anfing, mufs — auch ohne dafs es Petrus will, oder ohne dafs er daran denkt — auch für die Heidenchristen consequenter Weise die Nothwendigkeit gefolgert werden können, sich dem Mosaischen Gesetze zu fügen. Von einer solchen Nothwendigkeit der Consequenz scheint mir also Paulus zu sprechen, und zwar finde ich eine gedoppelte, eine theoretische und eine praktische. Die theoretische ist diese: Wäre das Sichzurückziehen des Petrus von der Gemeinschaft mit den Heidenchristen aus seiner Ueberzeugung gekommen (wie es Paulus hier, die Verstellung ignorirend, voraussetzt), so hätte es auf keinem andern Grunde beruhen können, als dafs die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes erforderlich sei zur Rechtfertigung und Seligkeit; war diefs der Fall, so mufste es entweder zwei Wege der Rechtfertigung geben, einer für die Juden und ein anderer für die Heiden, an welche Duplicität nicht gedacht werden konnte; oder es mufsten sich auch die Heidenchristen unter das Mosaische Gesetz fügen, weil ohne dessen Beobachtung Rechtfertigung zu erlangen unmöglich wäre; in diesem letztern Fall aber war das Grunddogma des Christenthums, die Rechtfertigung durch den Glauben, verletzt. Diese letztere Consequenz weist nun Paulus dem Petrus nach, indem er ihm zeigt, dafs seine Handlungsweise, wäre sie ernstlich gemeint, im Grund auch für die Heidenchristen die Aufforderung in sich schlöfse, in den Judaismus einzugehen; dafs diese Werthlegung auf Beobachtung von allerlei Satzungen aber dem Princip des Christenthums, der Rechtfertigung durch den Glauben, welches für Judenchristen wie für Heidenchristen gelte, schnurstracks zuwiderliefe und das ganze Wesen und den innern Werth des Christenthums aufhöbe. Die praktische Consequenz aber denke ich mir so: Wenn die Judenchristen, wie Petrus sich den Schein gab thun

zu wollen, mit steifem Nacken an der Beobachtung ihrer Nationalgesetze festhalten wollten, so war eine Verbindung und Gemeinschaft von Judenchristen und Heidenchristen nur möglich, wenn die letztern durch die Beschneidung und Beobachtung der übrigen Gebote sich der Nation einverleiben liefsen. Wollten also diese die christliche Gemeinschaft mit jenen fortsetzen, wie es durchaus das Interesse des Christenthums erforderte, so waren sie gleichsam zum Judaismus gezwungen, was doch gar nicht der Wille der Apostel und der Billigdenkenden unter den Judenchristen war, ja was sogar dem Apg. XV, 22. u. ff. gefafsten Gemeindebeschlusse förmlich widersprach. Auch von diesem Punkt aus läfst sich erkennen, dafs diese Streitigkeit zu Antiochia später vorgefallen seyn mufs als das Apg. XV. Erzählte; denn in dieser Discussion des Petrus und Paulus ist die geschichtliche Entwickelung der Verhältnisse schon weiter vorgerückt, indem es sich hier nicht mehr darum handelte, ob auch den Heidenchristen das Gesetz auferlegt werden solle, sondern bereits darum, ob sich die Judenchristen in ihrem Umgang mit den Heidenchristen der Fesseln des Nationalgesetzes entledigen dürften, durch die sie sonst in ihrem Umgang mit den Heiden gebunden waren. Die Gemeinde zu Jerusalem hatte den gutgemeinten Beschlufs gefafst, den Heidenchristen das Gesetz nicht aufzuladen, wobei ihr noch kein Sinn daran kam, dafs sich Judenchristen es könnten einfallen lassen, der Beobachtung des Gesetzes sich zu entschlagen. Nun haben wir in diesem Vorfall zu Antiochia eine unvorgesehene Folge jener halben Mafsregel, welche gar nicht darauf berechnet war, dafs in den Gemeinden aufserhalb Judäa's die Judenchristen, welche mit den Heidenchristen in eine religiöse Gemeinschaft zusammentreten würden, die jüdischen Satzungen in vielen Hinsichten, namentlich in Betreff der Speisen und Reinigungen, eben um jener Gemeinschaft willen nicht mehr genau und wie im Verhältnifs zu den andern Heiden erfüllt werden könnten, sondern nach und nach aufhören müfsten. Die Umgestaltung, die in dieser Hinsicht das

Princip der christlichen, alle nationalen Unterschiede aufhebenden Gemeinschaft (Gal. III, 28. V, 6. 1 Kor. XII, 13. Kol. III, 11.) unvermeidlich und von selbst nach sich zog, ward nun von denen, die keine Einsicht in das Wesen und die nothwendige Entwickelung des Christenthums hatten, dem Paulus selbst als etwas von ihm absichtlich Angestrebtes und Herbeigeführtes zur Last gelegt (Apg. XXI, 21.) und diefs entflammte wider ihn die gesammte Judenschaft zur wüthenden Rache (Apg. XXI, 27 — 36. XXII, 22. 23. XXIII, 12 — 14.).

15. Die Ausleger sind nicht darüber einig, ob auch dieser und die folgenden Verse bis Ende des Capitels zu der von Paulus gesprochenen Anrede an Petrus gehören oder nicht. Ich habe diesen Gegenstand in m. Paulin. Lehrbegriff S. 165 u. f. folgendermafsen erörtert: „Eine andere Frage ist die, ob die Vorstellung, welche Paulus dem Petrus macht, blofs auf Vs. 14. sich erstreckte oder bis auf Vs. 21. Für die letztere Annahme spricht 1) dafs wenn die Anrede nur auf Vs. 14. sich erstreckte und nicht erst Einleitung zum Folgenden wäre, die Erzählung dieser wenigen Worte in der Form einer directen Anrede zu wenig oder gar nicht motivirt erschiene; 2) dafs in Vs. 15. kein Anfang eines neuen Absatzes bemerkbar gemacht ist, vielmehr in ἡμεῖς Paulus sich selbst und die anwesenden Judenchristen mit einzuschliefsen scheint; dafs hingegen 3) erst III, 1. durch eine Anrede der Galater sich von dem Vorhergehenden absondert. Dagegen läfst sich einwenden, Petrus habe dieser Auseinandersetzung der Principien des Christenthums nicht bedurft, eben so wenig als Barnabas; denn ihr Benehmen habe seinen Grund nicht in einer unrichtigen Ansicht, sondern in der Schwäche des Charakters gehabt. Die Einwendung ist richtig, berechtigt aber nicht zu dem Schlusse, dafs also Vs. 15 — 21. gar nicht eine Relation jener zu Antiochia gehaltenen Rede sei. Denn wie oft gehen wir nicht bei Vorstellungen, die wir jemanden über eine inconsequente und tadelnswerthe Handelnsweise machen, auf die Principien zurück, obschon wir wohl voraussetzen dürfen, dafs sie denen,

welche gefehlt haben, sehr wohl bekannt sind, und dort waren vollends noch Viele anwesend (Vs. 14. ἔμπροσθεν πάντων), die auch eines belehrenden Zuspruches bedurften. Auch hängt alles so genau zusammen, dafs eine Trennung unzulässig erscheint. In Vs. 14. stellt Paulus den Petrus über die Inconsequenz zur Rede, deren er sich schuldig mache, indem er dasjenige für andere fordere, was er für sich selbst aufgegeben; nun zeigt er im Folgenden, dafs dieses Aufgeben des Gesetzes allerdings im christlichen Glauben begründet sei, und kommt dann Vs. 18. auf die gerügte Inconsequenz, das wieder aufzubauen, was man zerstört hatte, wieder zurück. Dieses Zusammenhanges ungeachtet ist doch nicht zu verkennen, dafs Paulus durch die theoretische Erörterung der Principien, die ihn ganz erfüllen, in seiner Lebhaftigkeit von dem historischen Anknüpfungspunkt abgeführt worden ist und denselben am Ende ganz vergessen zu haben scheint. Der Uebergang ist aber so unmerklich, dafs sich nirgends [auch nicht in Vs. 16. nach Ἰησοῦ χριστοῦ, wie Hr. Dr. Paulus anzunehmen scheint, noch mit Neander (Gesch. d. apost. Zeitalters I. S. 274.) zwischen Vs. 17. und 18., so dafs das Folgende ein Commentar jener Strafrede wäre; denn der Schlufs mit μὴ γένοιτο wäre viel zu abrupt] eine Trennung machen und also auch nicht entscheiden läfst, wie vieles als Relation der in Antiochia gehaltenen Rede anzusehen sei. Nur im Allgemeinen können wir wohl annehmen, dafs er auch damals auf die Principien zurückgegangen seyn werde; denn diefs war um so nöthiger, als die Principien eben noch gar nicht fest standen, vielmehr steten Angriffen ausgesetzt waren."

ἡμεῖς] Hr. Dr. Paulus richtig: „Ich und du und alle unsersgleichen."

φύσει] von Natur, d. i. Geburt, s. v. a. ἐκ φύσεως Röm. II, 27. oder κατὰ φύσιν XI, 21.

ἁμαρτωλοί] Hr. Dr. Paulus fafst diefs als Prädicat, φύσει — ἐθνῶν dagegen als Apposition zu ἡμεῖς; allein dann ist das zweite Glied εἰδότες δὲ u. s. w. gar nicht Gegensatz und Beschränkung des ersten, was man

doch erwartet. Vom Inhalt des zweiten Gliedes, dafs die Rechtfertigung nicht zu erlangen sei durch die Gesetzeswerke, machen wir den Schlufs, dafs im ersten Gliede von dem Vorzuge die Rede sei, ein Jude und als solcher Inhaber des göttlichen Gesetzes zu seyn. Und so ist es auch, wenn wir *φύσει — ἁμαρτωλοὶ* zusammen, sei es als Apposition oder als Prädicat, auffassen, und *οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ* mit einander verbinden. Die Heiden werden nämlich von den Juden *ἁμαρτωλοὶ* genannt *κατ' ἐξοχήν*, z. B. Matth. IX, 10. 11. XI, 19. (in der oft wiederkehrenden Redensart *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ*), XXVI, 45. vgl. mit Luk. XVIII, 32., und schon im A. T. Tob. XIII, 6. wogegen sich die Juden *ἁγίους καὶ δικαίους* nannten; vgl. z. B. Dan. XI, 17. Weish. X, 15. 17. 20. XVIII, 1. 7. 9. 20. (Dieser Sprachgebrauch ward dann auch, wie mehrere andere, auf den Gegensatz der Christen und Nichtchristen übergetragen, vgl. 1 Kor. VI, 1.) Die Juden nennen sich so als das von Gott auserwählte und mit der Erkenntnifs seines Willens ausgestattete Lieblingsvolk, die Heiden heifsen so als *ἄνομοι* (Apg. II, 23. Luk. XXII, 37.) und *ἄθεοι* (Eph. II, 12.), der Erkenntnifs Gottes und seines Willens Entbehrende, daher nicht nach Gerechtigkeit und Gottes Wohlgefallen Strebende (Röm. IX, 30. *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*) und defshalb allen Verirrungen und Sünden, besonders den Gräueln des Götzendienstes Preis gegeben. Also: „Wir sind (freilich) von Geburt Juden und nicht Sünder aus den Heiden," d. i. wir sind im Besitz der Gotteserkenntnifs und der göttlichen Verheifsungen, und suchen durch Befolgung des göttlichen Willens Gottes Wohlgefallen uns zu erwerben.

16. *εἰδότες δὲ*] Entweder steht das Particip mit ausgelassenem *ἐσμὲν* (wie im vorhergehenden Verse) statt *οἴδαμεν*, oder es ist ein eigentlicher Participialsatz zum Hauptsatze *καὶ ἡμεῖς — ἐπιστεύσαμεν*; ja man könnte sogar nicht blofs *εἰδότες* u. s. w., sondern selbst das vorhergehende *φύσει — ἁμαρτωλοὶ* als Apposition zu *ἡμεῖς* und *ἐπιστεύσαμεν* als das *Verbum finitum* des ganzen Satzes ansehen. Die Ausleger übersetzen der eine so, der andere

anders, ohne über die Verschiedenheit der Construction sich näher zu erklären. Winer übersetzt: *Nos natalibus Judaei nec e gentilibus profani intelligentes — — — nosmetipsi, inquam, Christo fidem adhibuimus.* Allein diese Periode scheint mir hier für den Styl des Paulus zu grofs, und ich halte es seiner Schreibart für angemessener, mit εἰδότες δὲ (die Adversativpartikel hat schon Griesbach aus den ältesten Handschr. aufgenommen) einen neuen Satz anzufangen. Diefs thun nun einige Erklärer und Herausgeber, aber so, dafs sie daraus einen vollständigen Satz machen und nach Ἰησοῦ, wie Griesbach und Knapp, ein Kolon, oder wie Lachmann, einen Punkt setzen. Ich kann dieser Ansicht nicht beipflichten, theils weil mir ein neuer Anfang mit καὶ ἡμεῖς ἐπιστ. zu abrupt erscheint und eher erwartet werden dürfte: τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς oder etwas dgl., theils weil der Gebrauch des Particips statt des *Verbi finiti* im Anfang des Satzes durchaus nicht zu rechtfertigen und nur durch ein Anakoluthon zu erklären wäre. Fängt man mit εἰδότες δὲ einen neuen Satz an, so kann dasselbe nicht anders denn als *participium causale* gefafst und ἐπιστεύσαμεν dazu gezogen werden. Diese Construction hat auch Koppe angenommen, nur fehlt bei ihm δὲ nach εἰδότες.

οὐ — ἄνθρωπος] erklären die Ausleger als Hebraismus für οὐδείς. Mit Recht! Nur mufs eigentlich, wie schon die Stellung anzeigt, οὐ nicht mit dem Subjekt, sondern mit dem Prädikat δικ. verbunden werden, wie auch im letzten Satze dieses Verses. Wo so eine Negation beim Verbo steht, entspricht ἄνθρωπος und auch πᾶς; wie das hebr. אִישׁ und כֹּל, dem lat. *ullus* oder *quisquam.* Aehnlich ist der französische Sprachgebrauch von *personne* und *rien.* Vgl. Tholuck's Beiträge zur Sprachcharakteristik des N. T. S. 78 u. f.

δικαιοῦται] Ueber den Begriff der δικαιοσύνη und des δικαιοῦσθαι mufs ich der Kürze halber auf m. Paulin. Lehrbegriff S. 86 — 93. verweisen, und will nur das, was dort weitläufiger erörtert ist, in Weniges zusammen fassen. Um den Begriff recht aufzufassen, mufs man sich auf

den gesetzlichen Standpunkt des Judenthums stellen. Gott hat den Juden durch Moses ein Gesetz gegeben in Form eines Vertrages, indem er den dasselbe Haltenden Leben und Seligkeit, den es Uebertretenden die Strafe des Todes und Verderbens verhiefs. Wer nun das ganze Gesetz gehalten, den erkennt Gott als Richter für gerecht, er ist δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνωπιον τοῦ θεοῦ, von Schuld und Strafe frei, und darf die verheifsene Seligkeit als einen vertragsmäfsigen Lohn fordern. Durch das Christenthum gewann Paulus die Ueberzeugung, dafs eine solche Vollkommenheit, wie das Gesetz sie verlangt (δικαιοσύνη ἡ ἐν νόμῳ oder ἐκ τοῦ νόμου oder schlechthin δικαιοσύνη) wegen der Sündigkeit des Menschen nicht zu erreichen sey, und dafs daher die Gerechtsprechung (δικαίωσις) von Seite Gottes nicht erfolgen könne von Rechtswegen und als Lohn für das Thun des Gesetzes, oder, wie Paulus es gewöhnlich ausdrückt,

ἐξ ἔργων νόμου] Die δικαιοσύνη geht für den Menschen nicht hervor aus den Werken des Gesetzes, d. i. dem Thun, der Erfüllung des Gesetzes. Kürzer wird bisweilen gesagt ἐκ τοῦ νόμου; in ἔργα νόμου liegt eine Andeutung der vielen einzelnen vom Gesetze gebotenen Handlungen, die ganz äufserlich und ohne eine sittliche Gesinnung verrichtet werden konnten.

ἐὰν μή] *nisi*, *i. e. sed.* Vgl. Matth. XII, 4. Mark. XIII, 32. 1 Kor. VII, 17. u. d. Anm. zu I, 7. εἰ μή. Richtig bemerkt Winer, es seyen eigentlich zwei Sätze in Einen zusammengeflossen: οὐ δικαιοῦται ἄνθρ. ἐξ ἐ. ν. und οὐ δικαιοῦται ἄνθρ. ἐὰν (εἰ) μὴ u. s. w.

διὰ πίστεως χριστοῦ Ἰησοῦ] Wenn wir noch nicht wüfsten, wie der Genitiv zu fassen sei, so könnte uns schon das folgende εἰς χρ. Ἰησ. ἐπίστ. lehren, dafs es der Genitiv des Objekts ist, wie πίστις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ Apg. III, 16., wo eine andere Erklärung geradezu unmöglich ist. Anderwärts haben wir auch ἡ εἰς χριστὸν πίστις z. B. Kol. II, 5., ja selbst πίστις ἡ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ 1 Tim. III, 13. 2 Tim. III, 15., ebenso aufser πιστεύειν εἰς χριστὸν auch πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον Apg. IX, 42.

XXII, 19., wo, wie Winer Gr. S. 173. richtig bemerkt, πιστεύειν nicht blofs bedeutet *credere*, *confidere alicui*, sondern prägnant zu fassen ist, glaubend sich anschliefsen an jemanden, sich gläubig zu jemanden bekennen, sein Vertrauen auf jemanden setzen. Dessen ungeachtet fassen die Herren Dr. Paulus und Schulthefs den Genitiv χριστοῦ als Genitiv des Subjekts, wie z. B. πίστις Ἀβραὰμ Röm. IV, 16., und jener erklärt πίστις χριστοῦ Ἰησοῦ „die Ueberzeugungstreue Jesu des Gottgesalbten, d. i. eben das Ueberzeugtseyn und treue Befolgenwollen, wie dieser Messias es nicht nur lehrte, sondern selbst, als Menschen möglich bewies und in seinem Gottesreich verwirklichen will," dieser, „der Glaube Christi, Glaube, wie Christus an Gott den Vater hatte und bethätigte; solcher Glaube ist es, der uns gerecht macht (Röm. III, 22. V, 1. Gal. II, 16. Phil. III, 9.)" oder kürzer: „durch Jesum werden wir gerecht, weil wir ihm das Vorbild dieses Glaubens zu verdanken haben." Bei solchen Erklärungen kann man sich nur fragen, ob wohl die Erfinder selbst alles Ernstes an die Richtigkeit derselben glauben. Die πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ ist das Vertrauen (πείθεσθαι) auf Jesum als den Messias, die demüthige und Gott ergebene Stimmung des Gemüthes, welches sich nicht auf seine eigene Gerechtigkeit verläfst, sondern Gottes Segen und Wohlgefallen einzig sucht und zu finden hofft in der göttlichen Gnade und in der innigen Verbindung mit Christo. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 93 — 105. 151 — 158.

καὶ ἡμεῖς] „so haben doch auch wir (Juden, die sonst auf Befolgung des Gesetzes angewiesen waren) auf den Messias unser Vertrauen gesetzt." Wir lassen also hier, wie schon bemerkt, den Hauptsatz, zu welchem εἰδότες u. s. w. den Grund angab, sich fortsetzen und vollenden. Hr. Dr. Paulus dagegen beginnt mit diesen Worten nicht nur einen neuen, vom Vorigen losgetrennten Satz, sondern sogar einen neuen Abschnitt, indem er mit χριστοῦ die Anrede des Paulus an Petrus schliefst und καὶ ἡμεῖς durch „Paulus und die Galater" umschreibt. Allein dafs hier die Rede sich wieder an die Galater wende, kann

kein Leser errathen; auch im Folgenden weist nichts darauf hin, und erst III, 1. kommt eine directe Anrede. Da Paulus in ἡμεῖς Vs. 15. sich in die Zahl der Judenchristen miteingeschlossen hatte, so konnte er sich jetzt nicht gleich darauf in ἡμεῖς mit den Galatern zusammenschliefsen; denn es wäre dann die Rede von den Galatern als von Heidenchristen in relativem Gegensatze zu den Judenchristen; daher er hätte fortfahren müssen: οὕτω καὶ ὑμεῖς.

ἐπιστεύσαμεν] Der Aorist zeigt an, dafs das Verbum πιστεύειν hier nicht von dem Zustande des Gläubigseyns, sondern von dem Akte des Gläubigwerdens, Glauben und Vertrauenfassens gesetzt ist.

ὅτι] So schrieb nach den ältesten griech. Autoritäten Lachmann statt διότι. Doch ist bei den Schriftstellern der sinkenden Gräcität dieser Gebrauch von διότι nichts Seltenes. Vgl. m. Anm. zu *Plutarch. Consol. p.* 92.

πᾶσα σὰρξ] übersetzt Hr. Dr. Paulus: „irgend das, was ein sinnlicher Mensch ist," wozu die Erklärung bei ihm selbst nachzulesen. Es ist aber weiter nichts als ein aus der Empfindung der Ohnmacht und Hinfälligkeit, in der sich der Mensch Gott gegenüber befindet, hervorgegangener Hebraismus, statt dessen wir im Deutschen sagen würden: „alles was Mensch heifst." Ueber πᾶσα gilt das so eben bei ἄνθρωπος Bemerkte.

ἐξ ἔργων] hat schon Griesbach nach sehr vielen und guten Hdschr. vor οὐ δικ. gestellt, wo die Worte auch des Nachdruckes halber besser stehen.

δικαιωθήσεται] Das Verbum δικαιοῦσθαι wird im Präsens, Perfectum und Futurum (diefs in Röm. III, 30.) mit der πίστις verbunden, worüber vgl. m. Paul. Lehrbgr. S. 92 u. f. Nach Winer's Gr. S. 230. steht das Futurum, inwiefern die Rechtfertigung, Lossprechung und Beseligung erst beim Weltgericht in die volle Wirklichkeit tritt. Ich glaube aber nicht, dafs es nöthig ist, das Futurum so genau zu nehmen und zu urgiren. Da das Präsens das gewöhnliche Tempus in dieser Formel ist, so scheint es einfacher, das Futurum im Sinn der moralischen

Möglichkeit zu fassen: kann nicht gerechtfertigt werden, der Fall wird nie eintreten. Vgl. Winer's Gr. S. 229. Bernhardy's Synt. S. 377. Im Hebräischen ist das Futurum in solchen Fällen das herrschende Tempus. Darnach ist a. a. O. die Anm. zu berichtigen, indem dort aus Versehen *διότι* u. s. w. als Schlufsfolge statt als Grund aufgefafst ist. Ueber den Lehrsatz, dafs die *δικαιοσύνη* nicht *ἐξ ἔργων νόμου* komme, vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 51 — 63.

17. *ἐν χριστῷ*] wird falsch übersetzt: *per Christum;* es ist „in Christo, in der Verbindung und Gemeinschaft mit Christo." Vgl. Winer's Gr. S. 332. Anm.

εὑρέθημεν] *Εὑρίσκεσθαι* ist ein hebraisirender Ausdruck von dem, was sich in der Erfahrung öffentlich zeigt, in der Prüfung und im Gericht erkannt, erfunden wird. Vgl. 2 Kor. V, 3.

καὶ αὐτοὶ] auch wir selbst. Durch diese nähere Bestimmung tritt das Subjekt in einen Gegensatz; es fragt sich, womit? Wolf erklärt: *et nos ipsi, iam per Christum iustificati.* Aehnlich Michaelis: „selbst noch," was wahrscheinlich bedeutet: ungeachtet unserer Rechtfertigung durch Christum. Allein wenn durch *καὶ αὐτοὶ* der Zustand des durch Christum Gerechtfertigtseyns hervorgehoben werden sollte, so stände ja damit *εὑρέθημεν ἁμαρτωλοὶ* im Widerspruch. Rosenmüller drückt in der Uebersetzung die Worte gar nicht einmal aus. Koppe erklärt es: *διὰ τὸ* (?) *αὐτὸ τοῦτο*, nämlich um des *ζητεῖν δικ. ἐν χρ.* willen. Doch scheint es mir besser, es im Gegensatz zu den Heiden aufzufassen, also: wir selbst, ursprüngliche Juden, und nicht *ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί.* Diese Auslegung empfiehlt sich auch dadurch, dafs nach ihr die Rede ganz bestimmt an die Judenchristen gerichtet ist.

ἁμαρτωλοί] ist nicht allgemein s. v. a. *peccatores*, wie Rosenmüller, oder *impii*, wie Koppe übersetzt, sondern es ist, wie Vs. 15: „Gesetzlose, keine Gerechtigkeit Suchende und als solche Verworfene, der Sünde und dem Tode Preisgegebene." Also ist der Sinn der: „Wenn wir dadurch, dafs wir es aufgegeben haben, aus

der Beobachtung des Gesetzes Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen, und einzig und allein in der Verbindung mit Christo die Gerechtigkeit suchen, den gesetzlosen und sündigen Heiden gleich erfunden würden, indem nämlich die Beobachtung des Gesetzes zur Gerechtigkeit erforderlich wäre" (wie der Scholiast richtig ergänzt: *ὡς τῆς τοῦ νόμου δεῖσθαι πάλιν παρατηρήσεως*).

ἄρα χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος] *sc. ἂν ἦν*, „so wäre Christus ein Diener, Helfer, Beförderer (nicht *doctor*, wie Rosenmüller will, dessen Citat Röm. XII, 7. nichts beweist) der Sünde," weil nämlich durch unser Vertrauen, in der Verbindung mit ihm die Gerechtigkeit zu finden, das Vertrauen auf die Erlangung der Gerechtigkeit durch die Gesetzeswerke aufgehoben wurde. Offenbar mufs *ἆρα*, nicht *ἄρα*, geschrieben und das Fragezeichen getilgt werden. Paulus will aus einer Voraussetzung eine Folgerung ziehen und daraus, dafs diese ungedenkbar ist, beweisen, dafs auch jene Voraussetzung falsch sei. In diesem Fall gebraucht er stets die Partikel *ἆρα*, so Vs. 21. V, 11. 1 Kor. XV, 14. 18. Die Fragpartikel *ἄρα* hingegen kommt in seinen Briefen gar nicht vor.

μὴ γένοιτο] ist eine dem hebr. חָלִילָה entsprechende, in den Paulinischen Briefen sehr häufig vorkommende *formula deprecandi*, welche das im vorhergehenden Satze Ausgesprochene mit Abscheu, wie eine Blasphemie, von sich abweist. Hier soll durch dieselbe die vorhergehende Folgerung und mit ihr dann auch die Voraussetzung, aus der sie gezogen werden könnte, verworfen werden. Die Griechen sagten *εὐφήμει*.

18. *γὰρ*] Im vorigen Verse hatte Paulus jene Behauptung durch die Ungedenkbarkeit, ja Verabscheuungswürdigkeit einer daraus fliefsenden Folgerung widerlegt; jetzt fügt er einen neuen Grund für die Nichtigkeit derselben hinzu; nicht in dem Fahrenlassen (des Gesetzes) sei das Verdammliche, sondern vielmehr in dem Wiederaufnehmen dessen, was man fahren gelassen, liege eine Selbstanklage, dafs man Unrecht gethan habe, es fahren zu lassen. Dieser Satz ist nun allerdings kein Grund, wenigstens kein un-

mittelbarer, für das Recht, das Gesetz fahren zu lassen; aber er trifft besonders die Inconsequenz, deren sich Petrus und alle die schuldig gemacht hatten, welche einzig und allein im Glauben an Christum Gerechtigkeit und Seligkeit zu finden hoffend jetzt zum rigorosen Festhalten am Gesetz, als ob daran die Seligkeit hinge, zurückgekehrt waren; was abermals eine Andeutung ist, dafs Paulus noch zu Petrus und den Judenchristen spricht. — Um diefs auszudrücken, hat Paulus ein sehr passendes Bild gebraucht, niederreifsen, aufbauen, das auch sonst häufig in seinen Briefen vorkommt; vgl. z. B. Röm. XIV, 20. XV, 20. 1 Kor. VIII, 1. X, 23. 2 Kor. V, 1. u. s. f. (Matth. XXVI, 61. XXVII, 40.) Vom Gesetze braucht Christus das gleiche Bild (*καταλύειν*) Matth. V, 17. — Statt *συνίστημι* haben Griesbach und Lachmann aus den ältesten griech. Hdschr. *συνιστάνω* in den Text aufgenommen. Wir finden auch sonst noch beide Formen in den Paul. Briefen. Das Verbum hat im N. T. gewöhnlich die Bedeutung des Empfehlens, ja selbst schlechthin des Lobens und Rühmens (vgl. z. B. Röm. XVI, 1. 2 Kor. X, 18.); hier aber ist es in der ursprünglichen Bedeutung des Vor- und Darstellens, Einführens, zum Vorschein Bringens, wie Röm. III, 5. V, 8. 2 Kor. VI, 4. VII, 11., gebraucht.

παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω] Dieser Nachsatz verläfst das im Bedingungssatz angefangene allgemeine Bild und geht in das Gegenbild zurück, d. h. zu dem speciellen Gegenstande, wovon er spricht, zum Mosaischen Gesetze, woran Paulus bei *ἃ* und *ταῦτα* eigentlich dachte. Von selbst versteht sich also, dafs bei *παραβάτην* zu ergänzen ist *τοῦ νόμου*, was dabei steht Röm. II, 25. 27. Jak. II, 9. 11. Nur Koppe ergänzt willkürlich *τοῦ νόμου τῆς πίστεως* (Röm. III, 27.) und erklärt den Satz so: *Ipse enim expressum Christi praeceptum violarem, si ab hac doctrina vel tantillum recederem.* Richtig dagegen schon die alten Commentatoren, z. B. Oikumenios: *Ἐκεῖνοι ἐκ τοῦ μὴ φυλάττειν τὸν νόμον ὄντο εἶναι παραβάται, αὐτὸς δὲ δείκνυσιν ἐκ τοῦ ἔχεσθαι αὐτοῦ παραβάτας εἶναι· ἐκ γὰρ τοῦ πάλιν πείθεσθαι τῷ νόμῳ δεικνύω ὅτι ὡς παρα-*

βάτης αὐτὸν τὸ πρῶτον εἴασα. Dieſs würde also gerade von Petrus gelten. (*Συνιστάνω* hat, wie bemerkt, schon Griesbach aus mehrern Uncialcodd. statt *συνίστημι* in den Text aufgenommen.)

19. *γὰρ*] Bis jetzt hatte Paulus nur die Inconsequenz gerügt, durch die man sich selbst der Uebertretung des Gesetzes anklage; jetzt knüpft er daran eine begründende Erläuterung des *ἃ κατέλυσα*, indem er erinnert, dafs allerdings mit der Annahme des christlichen Glaubens das Aufgeben des Gesetzes mit Recht verbunden gewesen sei.

ἐγὼ] Schon im vorigen Verse hatte Paulus im Singular der ersten Person zu sprechen angefangen; doch sagte er etwas Allgemeines, das nicht blofs ihn betraf, sondern allen galt, und das vielmehr gerade nicht auf ihn, sondern auf die Judaisirenden anwendbar war. Es fragt sich, ob er Vs. 19. auch nur etwas Allgemeines sage, oder ob hier das *ἐγὼ* zu urgiren sei. Ich glaube, die Sache verhält sich so: Was Paulus hier von sich sagt, sollten allerdings auch die Andern als Christen von sich sagen können; er kann aber um so weniger beim Aussprechen seines Bewufstseyns die Andern mit einschliefsen, da sie eben schwankten; er, der Consequente und Beharrliche, darf also mit Recht sich selbst hervorheben und sein Bewufsteyn gleichsam *instar omnium* herausstellen.

διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον] Diese Worte habe ich im Paulin. Lehrbegr. S. 170 — 178. ausführlich erörtert; von dem dort Gesagten will ich hier das Eine kürzer zusammenziehen, das Andere noch genauer entwickeln. Festzuhalten haben wir hiebei, was wir schon bemerkt haben, dafs der Satz dafür einen Grund enthalten mufs, dafs das Aufgeben des Gesetzes mit Recht erfolgt sei. Es versteht sich demnach von selbst, dafs mit dem Dativ *νόμῳ* das Mosaische Gesetz gemeint ist. Hingegen hat man gezweifelt, ob auch in *διὰ νόμου* der *νόμος* das Mosaische Gesetz bedeute, und viele Ausleger haben geradezu einen Gegensatz angenommen: „durch ein Gesetz bin ich einem Gesetze abgestorben, d. i. durch das Gesetz des Glaubens bin ich dem Gesetze Mosis abgestorben." Diese Erklä-

rung findet sich schon bei Chrysostomos, der sich aber nicht dafür entscheidet; dann haben sie als die ihrige vorgetragen Luther, Michaelis, Koppe, Rosenmüller, Morus; auch Winer hält sie wenigstens für zulässig. Man beruft sich darauf, dafs Paulus den Ausdruck *νόμος* auch vom Christenthum gebrauche, Röm. III, 27. *νόμος πίστεως*, IX, 31. *νόμος δικαιοσύνης*, VIII, 2. *νόμος τοῦ πνεύματος*. Allein diese Stellen beweisen gerade, dafs wenn Paulus den *νόμος* in einer andern Bedeutung als in der des Mosaischen Gesetzes braucht, er die nähere Bestimmung hinzuzufügen nicht unterläfst; eine Stelle aber, worin *νόμος* schlechthin gesetzt, etwas anderes als das Mosaische Gesetz bedeute, hat niemand citirt. Die Auslassung des Artikels kann man nicht urgiren, da dieselbe bei *νόμος* und ähnlichen Wörtern, bei denen kein Zweifel entstehen konnte, was gemeint sei, sprachgebräuchlich geworden war. Kurz — wenn nicht das Mosaische Gesetz gemeint seyn sollte, so wäre eine nähere Angabe, mittelst was für eines Gesetzes, zur Begründung des Vorhergehenden, ja selbst zum blofsen Verständnifs des Satzes an und für sich unerläfslich gewesen. — Zwischen dieser Erklärung und denjenigen, nach welchen *νόμος* beide Male in der gleichen Bedeutung genommen wird, steht gleichsam in der Mitte diejenige, nach welcher *διὰ νόμου* so gedeutet wird, dafs schon in den Schriften des A. T. auf die neue Heilsordnung in Christo hingewiesen sey; in Folge und Uebereinstimmung mit jenen Aussprüchen der Schrift selbst suche der Gläubige die Gerechtigkeit nicht mehr in den Werken des Gesetzes, sondern in seiner Verbindung mit Christo. Diese Erklärung finden wir bei Theodoretos, Thophylaktos, Oikumenios, Hammond, Grotius und Wetstein, welcher auf Röm. III, 21. und XVI, 26. verweist, endlich auch bei Flatt. Es stellen sich ihr mehrere Bedenken entgegen. Erstlich hat auch so *νόμος* nicht beide Male vollkommen die gleiche Bedeutung; denn, man mag nun bei jenen Hindeutungen auf Christus mehr an das Glaubensbeispiel des Abraham, oder an allgemeine Aussprüche wie Habak. II, 4. vgl.

Röm. I, 17. Gal. III, 11. denken, so wäre jedenfalls νόμος das erste Mal in einem allgemeinern Sinn von dem Complexus der göttlichen Schriften des A. Bundes im Sinn von γραφὴ gesetzt, mit welcher es allerdings nicht selten synonym gebraucht wird, (Winer zwar läugnet diefs; worüber vgl. meine Anm. zu Gal. III, 22. u. IV, 21.) das zweite Mal aber von dem Mosaischen Gesetze. Der Mangel einer Andeutung dieses Unterschiedes läfst den Leser ihn nicht errathen; man wird auf diesen Sinn gar nicht geführt, weder durch den Zusammenhang, noch durch die Worte selbst; denn die heil. Schrift konnte wohl offenbaren, die Erkenntnifs mittheilen, dafs der Glaube, nicht die Werke vor Gott gerecht machen; aber wie konnte Paulus sagen, dafs durch dieselbe (διὰ νόμου) das dem Gesetz Absterben vermittelt sei? Endlich erhält bei dieser Erklärung νόμῳ ἀπέθανον nur den allgemeinen Sinn: „ich habe auf das Gesetz Verzicht geleistet," während das folgende steigernde χριστῷ συνεσταύρωμαι, welches die besondere Form des Todes angibt, zeigt, dafs der Ausdruck ἀποθανεῖν keineswegs nur überhaupt ein bildlicher sei, und dafs man den Sinn verflächt, wenn man allgemein übersetzt: *legi valedixi*, *renuntiavi*. — Dieser Vorwurf trifft auch folgende Erklärung: „Wegen dem Gesetz, um seiner selbst willen, d. i. weil ich durch das Gesetz die Gerechtigkeit nicht finden konnte, habe ich das Gesetz aufgegeben." (So Winer, der erklärt: *lex legem sustulit; ipsa lex, cum non posset mihi salutem impertire, mei me iuris fecit atque a suo imperio liberavit.* Eben so schon Klauser in seiner deutschen Paraphrase.) Gegen diesen Sinn streitet überdiefs 1) der Genitiv bei διά, da in der Bedeutung wegen, um — willen, der Accusativ dabei stehen müfste; 2) Paulus konnte nicht die Unmöglichkeit, durch die Gesetzeserfüllung die Gerechtigkeit zu finden, als rechtsgültigen Grund für die Verzichtleistung auf das Gesetz anführen; sonst hätte ein Jude von seinem Standpunkt aus dem Paulus entgegnen können: Wir sind an das Gesetz gebunden, dafs wir es erfüllen sollen; wie kann nun aus der Nichterfüllung

desselben das Recht hergeleitet werden, sich desselben zu entschlagen? Als autoritätsgläubiger Judenchrist und für solche mufste demnach Paulus das Recht nachweisen, das Gesetz aufzugeben, und dieses Recht konnte er wieder auf nichts anderes gründen als auf das Gesetz selbst, welches als alleinige Autorität angesehen ward und auch jetzt noch dem Paulus in einem gewissen, ich möchte sagen, theoretischen Sinne dafür galt. Nun könnte Paulus eben sagen wollen: Das Gesetz selbst autorisirte mich dazu, gab mir das Recht, ihm abzusterben. Worin läge aber dieses vermittelnde (*διὰ c. gen.*) Recht? Schleiermacher (laut traditionellem Bericht) denkt sich folgendes Raisonnement: „Christus ist nicht auf eine tumultuarische Weise ums Leben gekommen, sondern das Gesetz mufste denen, die ihn tödten wollten, zur Stütze und Autorität dienen. (Joh. XIX, 7. vgl. mit Matth. XXVI, 65. Mark. XIV, 64. Luk. XXII, 71.) Ist nun Christus durch das Gesetz gestorben, so kann der, welcher es mit Christo hält, nichts mehr mit dem Gesetze zu thun haben; auch er ist durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben. Das Gesetz selbst inwiefern durch dasselbe Christus gekreuzigt ward, gibt ihm ein Recht, sich von dem Gesetze loszusagen." Allein konnte wohl Paulus, dem das Gesetz als eine göttliche Offenbarung und Veranstaltung galt, so raisonniren, dafs das Gesetz den Tod Christi gleichsam sanctionirt und verschuldet und daher zu seiner eigenen Abrogation berechtigt habe? Mufste er nicht vielmehr von seinem Standpunkt aus sagen: die Mitglieder des hohen Rathes haben es verschuldet, dafs Christus, der von keiner Sünde wufste und das Gesetz vollständig erfüllt hatte, gekreuzigt worden ist; wären diese *νομοφύλακες* nicht so gänzlich verblendet und verstockt gewesen, so hätten sie das Gesetz nicht zum Tode des Messias gemifsbraucht — ? Vgl. 1 Kor. II, 8. Apg. III, 17. XIII, 27. 28. Dasselbe gilt, wenn man die Schlufsfolge so ausdrücken wollte: „Christus ist gekreuzigt worden; nun ist nach dem Gesetze jeder der am Holze hängt, ein Verfluchter; da nun Christus kein Verfluchter ist, noch seyn kann, so gibt

dadurch das Gesetz selbst den an Christum Glaubenden seine Nichtigkeit zu erkennen, und ertheilt ihnen das Recht, sich von ihm loszusagen." Auch diese Gedankenfolge streitet gegen die Grundansicht des Paulus von *νόμος*, und liegt, wie wir später sehen werden, nicht in der Stelle Gal. III, 14. — Um nun die schwierigen Worte *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* richtig zu verstehen, mufs man meines Bedünkens auf die Idee des stellvertretenden Todes Christi zurückgehen, nämlich sowohl der Stellvertretung im juridischen Sinn als einer Strafe an unserer Statt, als auch im ethisch-symbolischen Sinn als einer vorbildlichen Repräsentation. Wie diese letztere zu verstehen sei, s. im Paulin. Lehrbegr. S. 215 u. f. Vgl. Röm. VI, 4 u. f. Am kürzesten ist sie ausgedrückt 2 Kor. V, 14. „Wenn einer für alle, d. h. im Namen Aller, als Repräsentant Aller, gestorben ist, so sind sie alle gestorben." Dafs der Tod des Christen als Nachbildung aufzufassen ist des vorbildlichen Todes Christi, ergibt sich deutlich aus dem folgenden *χριστῷ συνεσταύρωμαι*. Damit ist nun aber erst der Begriff des *ἀποθανεῖν* ins Licht gestellt und die Beziehung aufs Gesetz bleibt noch im Dunkeln. Nun sind zwei Erklärungen möglich. Nach der einen nimmt man zum Verständnifs zu Hülfe die Stelle Röm. VII, 1 — 4. (die nähere Erörterung derselben s. in m. Paulin. Lehrbegr. S. 175 — 177.) wo allerdings auch von dem rechtlichen Aufhören des Gesetzes und wie der Christ dem Gesetze abgestorben sei, die Rede ist. Wenn nun unserer Stelle die gleiche Schlufsfolge zum Grund liegt, so ist die Argumentation des Paulus folgende: „Das Gesetz hat nur so lange ein Recht über den Menschen, als er lebt; nun ist der Gläubige mit Christo gestorben; also hat das Gesetz das Recht über ihn verloren; er ist durch das Gesetz dem Gesetze gestorben." Von allen Auslegern hat, so viel ich weifs, nur Chr. Schmidt diesen Sinn angenommen. Allein, so gewifs die Sätze auf denen diese Auslegung beruht, Paulinisch sind, so hält doch ihre Anwendung auf unsere Stelle schon nicht Stich gegen den einzigen Einwurf, dafs es in diesem Fall nicht *διὰ νόμου*,

sondern eher *κατὰ νόμον*, gemäfs dem Gesetze, nach der Ordnung des Gesetzes, heifsen müfste. Aber auch wenn es so hiefse, so wären jene Worte immer noch so dunkel, dafs man sich wundern müfste, wie Paulus glauben konnte, dafs seine Leser dieselben ohne die geringste Andeutung verstehen würden; da nun aber Paulus *διὰ νόμου* geschrieben hat, so werden wir nicht erst seinen Worten Gewalt anthun wollen, um jenen schon an sich ferne liegenden Sinn herauszubringen. Schon defshalb empfiehlt sich daher die andere Erklärung mehr, nach welcher die Stelle in Analogie mit Röm. VII, 10 — 13. interpretirt wird. Auch hier sagt Paulus von sich selbst *ἐγὼ ἀπέθανον*, als Ursache dieses Todes gibt er die Sünde an, aber das Gesetz stellt er dar als denselben vermittelnd. Demnach wäre der Sinn unserer Stelle dieser: „Das Gesetz hat mir (der Sünde wegen) den Tod zugesprochen, mich zum Tode verurtheilt; diesen gesetzlichen Tod habe ich erlitten mit Christo, welcher die Strafe an unserer Statt auf sich genommen, und in und mit welchem, da er für alle gestorben ist, alle gestorben sind; inwiefern ich nun den gesetzlichen Tod erlitten, hat das Gesetz sein Recht über mich verloren, ich bin durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben." Diese Erklärung wird vorgetragen von Chrysostomos, nicht so deutlich von Oikumenios, ebenfalls schwankend von Wolf, da er zur Begründung derselben Gal. IV, 24. Röm. VII, 4. citirt, endlich von Calvin. Des Chrysostomos Worte sind diese: *Ὁ νόμος πάντα κελεύει ποιεῖν τὰ ἐγγεγραμμένα καὶ τὸν μὴ ποιοῦντα κολάζει. οὐκοῦν ἅπαντες αὐτῷ τετελευτήκαμεν; οὐδεὶς γὰρ αὐτὸν ἐπλήρωσε. καὶ ὅρα πῶς καὶ ἐνταῦθα μεμετρημένως ποιεῖται τὴν πρὸς αὐτὸν μάχην. οὐ γὰρ εἶπεν, ὁ νόμος μοι ἀπέθανεν, ἀλλ' ἐγὼ τῷ νόμῳ ἀπέθανον. ὃ γὰρ λέγει, τοῦτό ἐστιν, ὥσπερ τὸν νεκρὸν καὶ τεθνεῶτα οὐκ ἔστιν ὑπακούειν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ νόμου, οὕτως οὐδ' ἐμὲ τὸν ἐκ τῆς ἀρᾶς τοῦ ἐκείνου τελευτήσαντα· τῷ γὰρ ἐκείνου λόγῳ ἀπέθανον.* — Um, so viel mir bewufst, keine Auslegung übergangen zu haben, führe ich noch die von Hrn. Dr. Paulus an: „Ich (Paulus für mich) nämlich bin,

während das (dem Juden geltende) Gesetz da war, abgestorben dem Gesetze (gleichsam todt-unthätig Röm. VI, 2. geworden für jene blofs gebotene positive Gesetzmäfsigkeit)." Er nimmt also hier *διὰ c. genit.* in der Bedeutung, welche es bisweilen, doch selten hat, wo es den Zustand bezeichnet, in welchem jemand etwas ist oder thut, z. B. Röm. II, 27. IV, 11. Da nun aber die Hervorhebung dessen, dafs Paulus dem Gesetz abgestorben, während doch noch das Gesetz in Gültigkeit stand, keinen Zweck hätte und höchst sonderbar wäre, so hat diese Interpretation wohl nur den Werth eines Einfalls.

ἵνα θεῷ ζήσω] wird von allen Auslegern mit dem Vorhergehenden verbunden; einzig bei Chrysostomos ist es von dem Vorigen getrennt und zum Folgenden gezogen, aber nicht mit Recht, wie ich glaube; erstlich möchten überhaupt in den Paulinischen Briefen sehr wenige Beispiele gefunden werden, in denen der Absichtssatz dem Hauptsatze voranginge; zweitens, da nicht nur *ἀπέθανον* und *ζήσω* in Gegensatz gestellt sind, sondern auch die Dative, so bildet *νόμος* und *θεὸς* einen weit natürlichern Gegensatz, als *θεὸς* und *χριστός*, da Paulus den *νόμος* immer in seinem nothwendigen Verhältnisse zur *ἁμαρτία* denkt; drittens endlich haben wir einen ähnlichen Uebergang auch Röm. VII, 4. *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ — — ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.* — Mit dem Sinn der Worte verhält es sich so: In der ersten Hälfte des Satzes hatte Paulus nur die negative Seite der Umwandlung, die in ihm durch das Christenthum vorgegangen war, ausgesprochen, nämlich die Befreiung vom Gesetze durch das Gestorbenseyn mit Christo; aber sie hat auch ihre positive Seite und diefs ist nun der bleibende Charakter des neuen Zustandes; der alte unter dem Gesetze war nur gewesen ein *καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ*, der neue soll seyn ein *καρποφορῆσαι τῷ θεῷ*, oder wie er es hier im Gegensatze des Gestorbenseyns ausdrückt, ein *ζῆν τῷ θεῷ*, ein Leben in Gottes Sinn und Geist, nach seinem Willen und zu seinen Zwecken, eine völlige Hingabe des ganzen Gemüthes an Gott. Vgl. Röm. VI, 11.

χριστῷ συνεσταύρωμαι] Mit diesen Worten fängt eine erklärende und verstärkende Wiederholung des gleichen Gedankens an. Was neu hinzugekommen ist, ist das Mitsterben mit Christo in der besondern Form seines Todes, was aber *implicite* schon in jenem allgemeinern *ἀπέθανον* gelegen haben mufs. Es führt uns diefs wieder auf die Idee des Todes Christi als einer vorbildlichen Repräsentation; eine neue Untersuchung dieses Gegenstandes würde uns hier zu weit führen, und wir entlehnen daher aus dem Paulinischen Lehrbegriff eine gedrängte Darstellung des ganzen Gedankenkreises: Der Tod ist die Folge und gesetzliche Strafe der Sünde. Christus aber ist sündlos und als solcher dem Tode nicht unterworfen. Sein Tod ist daher anzusehen als Uebernahme der Strafe der Andern, und besonders der Kreuzestod als Uebernahme des Fluches, den das Gesetz gegen die Uebertreter desselben ausspricht (Gal. III, 10 — 13.). In Folge dieses stellvertretenden Todes Christi sind nun auch die Andern, nämlich die Gläubigen, als Gestorbene anzusehen (2 Kor. V, 15.); als über solche aber kann das Gesetz kein Recht mehr über sie ausüben (Röm. VII, 1. u. ff.), so dafs ihr Geist entbunden ist von der Knechtschaft des Buchstabens; defsgleichen als Gestorbene, d. i. Gestrafte, sind sie auch der Sündenschuld ledig geworden; die Sünde ist nun ein für alle Male mit ihren Ansprüchen abgewiesen, und ihr in die innigste Vereinigung mit Christo gekommenes Leben ist fortan gleich dem Leben des auferstandenen Christus, nur ein Leben im Dienste Gottes (Röm. VI, 1 — 14.). Vgl. m. Paulin. Lehrbegr., besonders S. 117 u. f. 211 u. ff. 225 u. f.

20. *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός*] Nach *ζῶ δὲ* interpungiren die Herausgeber vor Lachmann mit einem Komma; allein wäre eine Trennung, so wäre auch ein Gegensatz, und dann müfste es heifsen: *ζῶ μέν, οὐκέτι δὲ ἐγώ*. Dem *συσταυρωθῆναι* und *συνταφῆναι* wird sonst *συζῆν* und *συνεγερθῆναι* gegenübergestellt, z. B. Röm. VI, 8. Kol. II, 12. Hier aber wird das obige *ἵνα θεῷ ζήσω* durch den Gegensatz erläutert, dafs nicht mehr sein

Ich, sondern Christus in ihm lebe. Es ist dieſs aber dieselbe Thatsache, nur in einer andern Form ausgedrückt. Für den, welcher an Christum glaubt, ist sein Ich gestorben, er ist dem Gesetz und der Sünde abgestorben*, sie haben keinen Anspruch mehr auf ihn, sein Verhältniſs zu ihnen hat aufgehört. In seinem Bewuſstseyn, das durch diesen Tod hindurchgegangen, ist nichts mehr als sein Verhältniſs zu Christo. Ja wie der Tod Christi die Ursache war und gleichsam der Anlehnungspunkt für das Mitsterben der Gläubigen, so ist auch die Auferstehung Ursache des neuen Lebens derselben; in beiden ist Christus ihr Vorbild geworden. Als die Grundkraft und Substanz dieses neuen Lebens heiſst Christus ἡ ζωὴ ἡμῶν Kol. III, 4., und 2 Kor. V, 15. sagt Paulus, Christus sei für alle gestorben, damit sie nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen. Wie das Leben der Christen in Christo wurzelt, so gehört es auch nicht ihnen, sondern Christo an. In diesem allgemeinen und umfassenden Sinne, daſs nicht nur das Gesetz, sondern auch wir selbst keinen Anspruch mehr auf unser Leben hätten, sondern daſs Christus der alleinige Herr desselben sei, müssen wir auch die Worte ζῶ δὲ u. s. w. auffassen. Der moralische Sinn, den man ihnen gewöhnlich leiht, von der Wirksamkeit Christi in uns, ist zu beschränkt und erweist sich darin als oberflächlich, daſs er gar nicht in den Zusammenhang eingreift. Dieser ist folgender: In dem gesetzlichen Zustande machte sich das Ich als Eigenwille gegenüber dem im Gesetz ausgesprochenen Willen Gottes gelten; dieser Gegensatz ist jetzt aufgehoben; das Ich hat durch den Tod dem Gesetze den schuldigen Tribut bezahlt, und an seine Stelle ist jetzt als regierendes Princip der vom Willen Gottes nicht unterschiedene Wille Christi getreten.

ὃ — ζῶ] erklärt Winer Gr. §. 24, 3, 3. „was das betrifft, daſs ich lebe;" allein es ist eher s. v. a. τὴν δὲ ζωήν, ἣν νῦν ζῶ u. s. w. Vgl. Bernhardy's Griech. Synt. S. 106 u. f.

νῦν ζῶ ἐν σαρκί] ζῆν ἐν σαρκί, leiblich leben,

im Leibesleben sich befinden, Phil. I, 22. Darauf dafs der Gegensatz der Zeit, wo er vom Leibe befreit seyn würde, fehlt, gründete Schleiermacher die Auslegung: „Inwiefern ich noch als Jude lebe, die jüdischen Satzungen und Gebräuche beobachte," — wogegen s. die im Paulin. Lehrbegr. S. 169 u. f. angebrachten Gründe. Der Gegensatz zu *νῦν* ist allerdings versteckt. Stände nicht *ἐν σαρκί*, so könnte *νῦν* im Gegensatz zu dem gesetzlichen Leben aufgefafst werden; so versteht es der Scholiast: *τὴν προτέραν ἀπεθέμην ζωὴν καὶ πρὸς ἑτέραν μεταβέβηκα*. Nun aber mufs es allerdings dem Leben nach dem Tode entgegengesetzt seyn; sonst wäre *ἐν σαρκὶ* ganz müfsig. Der Gedankenzusammenhang scheint mir dieser zu seyn: Mit den Worten *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστὸς* hatte Paulus so von sich gesprochen, wie wenn er schon in der innigsten Vereinigung mit Christo lebte, wie sie doch erst nach diesem Leibesleben erfolgen wird; daher fügt er nun einen concessiven oder correctiven Satz hinzu, wie wenn er sagen wollte: ich lebe zwar allerdings noch im Fleische (somit in einem niedrigern, unvollkommnern Zustande) und erst nach dem wirklichen Tode wird eine vollkommene Vereinigung mit Christo Statt finden; aber diefs Leben im Leibe ist ein Leben *ἐν πίστει* u. s. w.

ἐν πίστει ζῶ] Michaelis geht von der gewöhnlichen Bedeutung der Präposition *ἐν* ab, und übersetzt: „Was ich lebe, das lebe ich blofs durch den Glauben" u. s. w. Allein Paulus spricht ja von dem Leibesleben, welches unmöglich durch die *πίστις* vermittelt seyn kann, und wenn er auch von dem geistigen Leben spräche, so läge es nicht in seinem Sprachgebrauch, wie z. B. in dem des Johannes, die *ζωὴ* unmittelbar mit der *πίστις* zu verbinden. Ueberdiefs, da unmittelbar *ζῶ ἐν σαρκὶ* vorherging, kann es keinem Leser in den Sinn kommen, in dem folgenden *ἐν πίστει ζῶ* einen andern Gebrauch der Präposition zu vermuthen. Doch sehe ich, dafs schon Chrysostomos, dem Oikumenios folgt, *ἐν πίστει* für *διὰ πίστεως* nimmt; er sagt unter Anderem: *Ἐπεὶ καὶ ὁ νόμος κατηγόρησε καὶ ὁ θεὸς ἀπεφήνατο, ἐλθὼν ὁ χριστὸς*

καὶ εἰς θάνατον ἑαυτὸν ἐκδοὺς πάντας ἡμᾶς ἐξήρπασε τοῦ θανάτου. ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐδὲν ἐκώλυσε πάντας ἀφανισθῆναι, ὃ καὶ ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ γέγονεν. ἀλλ' ἡ τοῦ χριστοῦ παρουσία στήσασα τοῦ θεοῦ τὴν ὀργήν, διὰ τῆς πίστεως ζῆν ἡμᾶς ἐποίησεν. Die Idee, dafs die Gläubigen (und die Ungläubigen?) ihr Leibesleben Christo verdanken, läfst sich weder im N. T. überhaupt, noch insbesondere bei Paulus nachweisen, und sie widerspricht, um sonst nichts anzuführen, der Vorstellung, dafs das Gericht erst noch bevorstehe.

ἐν πίστει ζῷ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ] hat allerdings die Tendenz, das vorhergehende ζῇ ἐν ἐμοὶ χριστός, womit zu viel gesagt scheinen konnte, zu ermäfsigen; Paulus schränkt seine frühern Aeufserungen ein, indem er sagt: dieses Leibesleben ist freilich nur ein Leben im Glauben an den Sohn Gottes. So wie ἐν πίστει hier hervorgehoben ist, mufs es nothwendig an den Ausspruch 2 Kor. V, 6. 7. (vgl. Hebr. XI, 1.) erinnern, dessen Aehnlichkeit bei genauerer Betrachtung auffallend ist. So scheint auch Theodoretos die Worte zu verstehen: *Καὶ ἐν τῇ θνητῇ δὲ ταύτῃ ζωῇ τὴν ἀθάνατον προδιαγράφω ζωήν, καὶ διὰ τῆς πίστεως ἐκείνην ὁρῶ.* Dieser Auffassung kommt diejenige von Calvin am nächsten: *Vita quam fide obtinemus, non oculis apparet, sed intus percipitur in conscientia per spiritus efficaciam: ideoque non impedit vita corporalis, quin possideamus caelestem vitam.* Aber auch dieser Gedanke, dafs das Leben des Christen ein Leben im Glauben d. i. geistig und in Gott verborgen sei, und daher wohl zusammenbestehe mit dem Leibesleben, scheint mir mehr auf der Seite, als in der Mitte des Gedankenzusammenhanges zu liegen. Rosenmüller's Erklärung von *ἐν πίστει, in religione Messiae (?) excolenda et propaganda* entspricht dem Begriff der *πίστις* ganz und gar nicht. — In vier alten Hdschr. steht *τοῦ θεοῦ καὶ χριστοῦ* statt *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, und Lachmann hat diefs als die äufserlich beglaubigtere Lesart in den Text aufgenommen. Der Unterschied hat auf den Sinn und Zusammenhang der Stelle keinen wesentlichen Einflufs.

τοῦ ἀγαπ. κ. παραδ. ἑ. ὑπ. ἐμοῦ] d. i. „der sich aus Liebe für mich hingegeben, aufgeopfert hat." Dieser Zusatz ist nicht unwichtig, indem er den Grund enthält, auf dem die πίστις, das gläubige Vertrauen beruht.

21. οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ] „Nicht hebe ich auf, mache unnütz und vergeblich, die Gnade Gottes," welche eben in der Sendung und dem Tode seines Sohnes besteht. Vgl. Röm. V, 8. 17. Diese göttliche Gnade aber wird abgewiesen und vergeblich gemacht von jedem, der durch Gesetzerfüllung die Gerechtigkeit zu erlangen hofft. Mit sehr viel Kraft und Bündigkeit stellt Paulus am Schlusse den Gesetzeiferern ihr Bestreben als eine Verachtung der göttlichen Gnade dar, wovor er sich, was seine Person betrifft, aufs Bestimmteste verwahrt.

γὰρ] Die beiden Sätze hangen so zusammen, dafs nach dem ersten eigentlich zu ergänzen ist: es wäre aber allerdings eine Aufhebung und Verachtung der Gnade Gottes, wenu ich durch die Gesetzeswerke gerecht werden wollte. Γὰρ soll also das ἀθετεῖν begründen.

εἰ γὰρ κ. τ. λ.] „denn käme die Gerechtigkeit durch das Gesetz, dann wäre Christus umsonst (δωρεὰν eig. Accus., zum Geschenk, hier s. v. a. μάτην, vergeblich) gestorben," weil es nämlich dann nicht erst seines Todes bedurft hätte, um uns die Gerechtigkeit zu erwerben. Vgl. Röm. V, 9.

Schmidt bemerkt, da Paulus kein Wort davon sage, dafs Petrus von seiner Behauptung abgegangen sei, so liege hierin ein hinreichender Grund zu glauben, Petrus sei bei derselben geblieben; sonst hätte dieses anzuführen Paulus auf keinen Fall unterlassen, weil es für seinen Zweck mehr diente, als alles das, was er wirklich anführt. Diesem mufs ich geradezu widerstreiten; ein *argumentum a silentio* ist hier durchaus unstatthaft. Erstlich könnte man schon an sich eben so gut sagen: Paulus verschweigt den Erfolg, weil er sich von selbst als seiner Rede entsprechend versteht; zweitens, was sollen wir uns für Gründe denken, die Petrus gegen das bündige Raisonnement und die runde Verwahrung des Paulus hätte anführen können?

Drittens endlich können wir uns das Schweigen des Paulus viel natürlicher als eine Folge der Lebhaftigkeit denken, mit welcher er sich von der blasphemischen Conclusion abwendet und an die Galater die verwunderte Frage richtet, wie es nur möglich gewesen, dafs sie sich vom einfachen Glauben an Christum konnten abwendig machen lassen? Richtig bemerkt Chrysostomos: *Ἐννοήσας τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀτοπίας, εἰ τοσοῦτον πρᾶγμα καὶ τηλικοῦτον περιττῶς λέγοιεν γεγενῆσθαι (τοῦτο γὰρ ἀφ' ὧν ἐποίουν συνίστατο) καὶ ὕβρει κατ' αὐτῶν κέχρηται λέγων οὕτως· Ὦ ἀνόητοι Γαλάται κ. τ. λ.*

Drittes Capitel.

1. *ἐβάσκανε*] *Βασκαίνειν* ist sonst das *verbum proprium* von magischen Bezauberungen, behexen; hier überhaupt verwirren, bethören, verführen, vielleicht dafs auch das Unbegreifliche ihrer Veränderung angedeutet werden soll. *Ἀνόητος* vom Mangel an Urtheilskraft, thöricht, unverständig.

τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι] fehlt in den ältesten Autoritäten, so dafs es als aus V, 7. hier hineingeschoben angesehen werden mufs.

ἐν ὑμῖν] fehlt in sehr vielen alten Uebersetzungen und Handschriften, selbst in den drei ältesten A B C. Dennoch kann man gegen seine Aechtung, die Lachmann nach den Grundsätzen seiner Recension consequent darüber verhängte, noch einiges Bedenken tragen, weil man nicht begreift, warum es jemand in den Text hineingesetzt habe, da es ja die Construction (*οἷς — ἐν ὑμῖν*) schwieriger macht. (Einen ähnlichen Fall haben wir Apg. X, 36. wo ebenfalls die Codd. A B C *ὃν* nach *λόγον* weglassen, wobei alle Schwierigkeit der Construction aufhört; hier könnte man sich freilich die Entstehung von *ὃν* aus der Endung von *λόγον* erklären.) *οἷς — ἐν ὑμῖν* müfste man entweder als hebräischen Pleonasmus fassen, wie אֲשֶׁר בָּכֶם, oder

lieber es mit Winer übersetzen: *in animis vestris;* aber dieser Gedanke scheint mir für den Paulus zu gesucht.

οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς — προεγράφη] denen vor Augen gemahlt ward. Eigentlich heifst *κατ' ὀφθαλμοὺς* gegen (vor) die Augen hin, und in *προ* liegt, wie Winer richtig bemerkt, *palam, ut conspectus omnibus pateret.* Der Scholiast: *Προεγράφη· προεξωγράφθη, διὰ τοῦ κηρύγματος.* *Ἐσταυρωμένος* ist mit Nachdruck ans Ende des Satzes gestellt, und, wenn ich nicht irre, so denkt Paulus noch an das *χριστῷ συνεσταύρωμαι* II, 19. zurück. Jedenfalls versteht es sich von selbst, dafs sich die lebhafte Schilderung des gekreuzigten Christus nicht auf die Leiden und Marter am Kreuze bezieht, sondern auf die tiefe Bedeutung und Wichtigkeit, welche der Tod des Messias für die Gläubigen hat. Vgl. Röm. V, 6 u. ff. VI, 3 — 12. VII, 4. VIII, 3. XIV, 9. Kol. I, 20 — 22. II, 14. 15. Phil. II, 8. u. a. St.

2. Nun geht Paulus auf neue Gründe gegen die Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes über; und zwar beruft er sich zuerst auf der Galater eigene Erfahrung, auf ihr eigenes Bewufstseyn, woher sie das *πνεῦμα* empfangen hätten.

ἐξ ἀκοῆς πίστεως] Einige Ausleger scheinen *ἀκοὴ* im Sinn von *ὑπακοὴ* zu nehmen, wie *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. I, 5., Unterwerfung unter die *πίστις*, ferner *ὑπακοὴ τοῦ χριστοῦ* 2 Kor. X, 5. und *ὑπακούειν τῇ πίστει* Apg. VI, 7. Dieser Gebrauch von *ἀκοὴ* dürfte sich aber kaum nachweisen lassen. *Ἀκοὴ* hat im N. T. zwei Bedeutungen, eine gewöhnliche und eine seltenere. Jene ist die objective, das Gehörte, die Rede, Botschaft, Predigt, so z. B. Matth. XIV, 1. Röm. X, 16.; diese ist die subjective, das Hören, so Röm. X, 17. *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.* Dieser Sinn ist der natürliche auch an unserer Stelle: „Aus dem Anhören des Glaubens," d. i. aus dem Anhören (und in sich Aufnehmen) der Verkündigung des Glaubens an Christum.

τὸ πνεῦμα] Indem Paulus die Galater daran erinnert, dafs sie das *πνεῦμα* doch auch aus der *πίστις* empfan-

gen hätten, sieht er das πνεῦμα als das charakteristische Kennzeichen der Christen und Bürger des Reiches Gottes an. Dieses Empfangen des heiligen Geistes ward in der ersten christlichen Kirche als unwiderleglicher Beweis factischen Bürgerrechtes im messianischen Reiche angesehen. So führt z. B. Petrus dieſs vor der Gemeinde zu Jerusalem als Beweis an, daſs auch Cornelius und die Seinen, obwohl Unbeschnittene, doch Christen geworden seien (Apg. X, 15 — 18.), womit, wie erzählt wird, sich jene völlig beruhigt habe; und Paulus sagt Eph. I, 13., die Gläubigen seien besiegelt worden mit dem verheiſsenen heiligen Geiste, welcher sei ein Unterpfand unsers Erbtheils. Die Ausleger stellen gewöhnlich den heiligen Geist „im moralischen Sinn" und die Wundergaben des h. Geistes in einen abstracten Gegensatz gegen einander, und nehmen das πνεῦμα ἅγιον bald in dem einen und bald in dem andern Sinn. Allerdings ist zwischen beiden ein relativer Gegensatz, und es muſs jedesmal der Zusammenhang entscheiden, ob der heilige Geist als die den ganzen Menschen heiligende Kraft, aus welcher die Erfüllung des Gesetzes hervorgeht, oder ob jene wunderbaren Gaben gemeint seien; allein der Gegensatz bezieht sich nicht auf das Wesen, sondern nur auf die Form; denn es ist ein und derselbe Geist, der dieſs alles wirkt; jene χαρίσματα sind nur die höchsten Kraftäuſserungen desselben. Wenn es nun in der Apg. heiſst, ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτοὺς τὸ πνεῦμα ἅγιον oder ἐλάμβανον τὸ πνεῦμα ἅγιον, so muſs sich dieses Urtheil allerdings zunächst auf jene auſserordentlichen Wirkungen und Aeuſserungen, wie z. B. das γλώσσαις λαλεῖν, gegründet haben, was aber nicht so zu verstehen ist, als ob jene Kraftäuſserungen unabhängig von jener heiligen und heiligenden Grundkraft von ihnen ausgegangen wären. Vorzugsweise auf diese χαρίσματα des h. Geistes wird nun auch in unserer Stelle, obwohl der ganze Geist gemeint ist, hingewiesen, und diese Auslegung wird bestätigt durch den erklärenden Zusatz καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν in Vs. 5., wo dieselbe Frage wiederholt wird. Wie ungründlich und fade

ist dagegen die Erklärung Rosenmüller's: „*Πνεῦμα, nobilior, perfectior sentiendi agendique ratio et consuetudo, quae est effectus doctrinae christianae*, edle Denkensart und Gesinnung."

3. *ἐναρξάμενοι πνεύματι, νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε*] „die ihr mit dem Geiste angefangen, wollt jetzt mit dem Fleische enden?" Theodoretos sagt, *πνεῦμα* heifse Paulus *τὴν χάριν* und unter *σὰρξ* verstehe er *τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν*. Allerdings will Paulus damit den Gegensatz des Christenthums und Judenthums bezeichnen; aber er thut diefs so, dafs er statt ihrer das allgemeine und sie von einander unterscheidende Wesen setzt, wodurch eben die *ἄνοια* der Galater ins Licht gestellt wird. Ueber den Gegensatz von *πνεῦμα* und *σὰρξ* vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 410. Als etwas Fleischliches wird das gemeine Judenthum bezeichnet, zunächst allgemein als etwas schlechthin Geistloses und Eiteles, auf das innere Leben des Geistes keinen Einflufs Habendes, dann aber nicht selten mit specieller Anspielung darauf, dafs das unterscheidende Merkmal des Juden die am Fleische vollzogene Beschneidung ist, wofür die Hauptstelle Eph. II, 11. *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου*. Vgl. Gal. VI, 12. Philipp. III, 3. 4. Röm. II, 28. Dagegen Rosenmüller die *σὰρξ* erklärt: *humilis sentiendi ratio, effectus τοῦ νόμου (sic!)*, niedrige, jüdische Denkensart. Auch die Erklärung Flatt's „ein unvollkommner und unseliger Zustand" befriedigt keineswegs und geht nicht auf den Grund des Begriffes zurück.

ἐπιτελεῖσθε] Mein Freund macht mich darauf aufmerksam, dafs diefs das attische Futurum seyn könnte, statt *ἐπιτελέσεσθε;* denn der Sinn verlangt das Futurum: wollt ihr enden?

4. *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ;*] Obwohl die Auslegung „so vieles habt ihr umsonst erduldet?" sich zunächst darbietet, und bei den Erklärern der patristischen und Reformationszeit als einzige vorgetragen wird, so wird sie doch der andern von Homberg vorgetragenen, dann

auch von Schöttgen, Elsner, Kypke, Koppe, Flatt, Winer u. A. empfohlenen weichen müssen: „so grofses habet ihr umsonst erfahren! so grofses ist euch vergeblich widerfahren, zu Theil geworden! dieses alles sollte fruchtlos bei euch gewesen seyn!" Auch ich gebe dieser Erklärung aus folgenden Gründen den Vorzug: 1) ist von Verfolgungen der Galatischen Christen nichts bekannt; und doch konnten zumal „so grofse" Leiden kaum ganz unberührt bleiben. 2) Gleich vorher und wieder gleich nachher ist von den gnadenreichen Gaben des h. Geistes, die den Galatern mitgetheilt worden sind, die Rede; wie pafst nun in die Mitte die Erinnerung an die Leiden und Drangsale? 3) scheint mir auch der Gedanke an sich, dafs ihnen nun die bestandenen grofsen Leiden nichts hülfen und dafs sie die Belohnung verscherzt hätten, der reinen sittlichen Gesinnung des Apostels nicht ganz angemessen.

εἴγε καὶ εἰκῇ] Diese Worte sind vielfach mifsverstanden worden. Die Einen übersetzen: „wenn anders vergeblich." So scheint es schon Theodoretos verstanden zu haben, indem er zur Erklärung beifügt: *Ἐὰν γὰρ θελήσητε προσμεῖναι τῇ χάριτι, ἀπολήψεσθε τὸν ὑπὲρ τῶν παθημάτων μισθόν.* Auch bei der andern Erklärung von *πάσχειν* kommt auf diese Weise kein übler Sinn heraus, allein statt *εἴγε* sollte *εἴπερ* stehen, über welchen Unterschied vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 391. Elsner und Kypke erklären *dummodo frustra*, d. i. „wenn es nur vergeblich wäre, und ihr nicht vielmehr einer schweren Verantwortung entgegen ginget, so grofse Wohlthaten verschmäht zu haben." Auch Michaelis versteht es so, ungeachtet er doch *πάσχειν* von den Leiden um des Evangeliums willen erklärt hatte. So lange die regelmäfsige Bedeutung von *εἴγε* einen guten Sinn gibt, brauchen wir nicht anzunehmen, dafs es „wenn nämlich" bedeute, mag es auch sonst bisweilen in dieser Bedeutung vorkommen (vgl. m. Anm. zu *Plutarchi Consol. p.* 74. und Tholuck's Beiträge zur Spracherklärung des N. T. S. 146 u. f.). Also: „wenn doch vergeblich, d. i. da ja wirklich

vergeblich; denn wirklich hättet ihr das alles umsonst empfangen, wenn ihr jetzt euer Vertrauen wieder auf fleischliche Dinge setztet."

5. *οὖν*] Mit dieser Partikel wird, wie im Latein. oft mit *igitur*, die Wiederholung der obigen Frage Vs. 2. eingeleitet, um daran das Beispiel Abrahams zu knüpfen.

ἐπιχορηγῶν] Die *χορηγία* war eine Staatsbeamtung bei den Athenern; wer dieses Ehrenamt bekleidete, der Chorege (Chorgeber), mufste den Kostenaufwand, den das Personal für Gesang und Musik in den Schauspielen verursachte, der festlichen Chöre, mit seinem Gelde bestreiten. Daher *χορηγεῖν* (1 Kor. IX, 10. 1 Petr. IV, 11.) und *χορηγία* (*ἐπιχορηγία* Eph. IV, 16.) allmälig von jedem namentlich auf die allgemeine Wohlfahrt sich erstreckenden Dienste und Geschenke, von jeder Wohlthat und Hülfleistung gebraucht wird. — Flatt bemerkt, das Präsens Participii stehe statt des Präteriti *ἐπιχορηγήσας*, und beruft sich auf *ἐλάβετε* Vs. 2. Allein Gott schenkt ihnen immer aufs neue den Geist, namentlich denen, die neu sich bekehrten, so wie er in ihnen auch stets aufs neue die Wunderkräfte wirkt.

ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν] *Δυνάμεις* sind Wunderkräfte, so 1 Kor. XII, 28. Apg. II, 22. VIII, 13. *Ἐν ὑμῖν* kann entweder bedeuten unter euch oder in euch. Es ist kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Construction *ἐνεργεῖν ἔν τινί τι*, in einem etwas wirken, abzugehen. Daher ziehe ich auch für *δυνάμεις* die Bedeutung Wunderkräfte (Matth. XIV, 2. 1 Kor. XII, 28.) der von einigen Auslegern, z. B. Koppe und Flatt, angenommenen Bedeutung Wunder, *miracula*, vor, welche es freilich in Stellen wie Mark. VI, 5. Apg. VIII, 13. XIX, 11. unzweifelhaft hat. Auch hier ist das eigentliche Subjekt verschwiegen wie in II, 8., und die meisten Ausleger sagen wieder nicht, wer zu verstehen sei. Ich glaube mit Michaelis und Koppe, wie dort, so auch hier sei Gott gemeint.

ἐξ---πίστεως] Der Satz ist elliptisch. Flatt ergänzt:

ἐπιχορηγῶν καὶ ἐνεργῶν ἐστι. Einfacher scheint es, hinzuzudenken: τοῦτο ποιεῖ.

6. καθὼς - - δικαιοσύνην] Als Antwort auf die im vorigen Satz enthaltene Frage verstand sich von selbst ἐξ ἀκοῆς πίστεως. An diese Antwort schliefst sich eigentlich das Folgende καθὼς u. s. w. an: „gleichwie auch Abraham u. s. w."

Ἀβραὰμ - - δικαιοσύνην] Die Worte sind, so wie sie hier und Röm. IV, 3. stehen, der Schrift entnommen aus 1 Mos. XV, 6. genau nach den LXX. Zum Passivum ἐλογίσθη ist aus ἐπίστευσεν als Subjekt ἡ πίστις zu ergänzen. Dafs aber, rein exegetisch betrachtet, Paulus die Stelle mifsbräuchlich für seinen Zweck benutzt, da im dortigen Zusammenhang die πίστις Abrahams sich blofs auf die ihm von Gott verheifsene Nachkommenschaft bezieht, die δικαιοσύνη aber nicht die Gerechtigkeit und Schuldlosigkeit im umfassenden Paulinischen Sinn, sondern blofs allgemein etwas Verdienstliches, Gott Wohlgefälliges bezeichnet, diefs ist, wie überhaupt das Verhältnifs der πίστις Abrahams zur christlichen πίστις, näher auseinandergesetzt in m. Paulin. Lehrbegr. S. 95 — 98.

7. γινώσκετε] wird von den meisten Auslegern und Uebersetzern als Imperativ genommen; die Rede gewinnt dadurch an Kraft und Nachdruck.

οἱ ἐκ πίστεως] s. v. a. οἱ πιστεύοντες. So alsbald Vs. 10. οἱ ἐξ ἔργων νόμου. Vgl. Apg. X, 45. Röm. II, 8. Tit. II, 8. Ueber den Gebrauch der Präpositionen zu Umschreibungen s. Winer's Gr. §. 55.

οὗτοι] Das Demonstrativum ist nicht ohne Nachdruck nach dem Subjekt wiederholt: „diese und keine andern, nicht die leiblichen, die Beschnittenen." — Was den Gedanken selbst betrifft, so könnte man freilich an sich nicht erkennen, dafs er eine Schlufsfolge des Vorhergehenden sei, wenn man nicht anderwärts her mit dem Raisonnement des Paulus bekannt wäre, so wie es von ihm Röm. IV, 9 — 12. dargestellt ist. Abraham erwarb sich durch seinen Glauben das göttliche Wohlgefallen, und als Zeichen und Besiegelung desselben empfing er die

Beschneidung; nicht auf die Beschneidung, sondern auf den Glauben bezieht sich also das göttliche Wohlgefallen, und wenn die Schrift den Nachkommen Abrahams Segen verheifst, so müssen diejenigen Kinder Abrahams gemeint seyn, welche es der Glaubensähnlichkeit nach sind, gleichviel ob sie leiblich von ihm abstammen oder nicht, ob sie beschnitten seien oder nicht; denn auch Abraham war noch unbeschnitten, als er sich durch den Glauben das göttliche Wohlgefallen erwarb. Diefs wendet er nun im Folgenden auf die Heiden an.

8. *προϊδοῦσα ἡ γραφὴ – – προευηγγελίσατο*] Eigentlich pafst weder das eine noch das andere Verbum als Prädikat zu *γραφή;* die Schrift ist aber Wort Gottes, Gott spricht darin; die Schrift bedeutet also s. v. a. Gott in der Schrift.

ὅτι κ. τ. λ.] Citat aus 1 Mos. XII, 3. (XIII, 18.).

πάντα τὰ ἔθνη] alle Heidenvölker.

ἐν σοὶ ἐνευλογηθήσονται] Nicht: in dir, um deinetwillen sollen gesegnet werden, in dir ist der Segen für sie gegründet. Denn *ἐν* hat bei Personennamen nie die Bedeutung *propter;* vgl. Winer's Gr. S. 332., und nach der Paulinischen Darstellung ist nicht der Glaube Abrahams Grund der Beseligung aller Völker, sondern die Uebereinstimmung der Völker mit Abrahams gläubiger Gesinnung. Besser: in und mit dir, in deinen Segen mit eingeschlossen; denn gleich im folgenden Vers erklärt Paulus sich selbst durch die Worte *σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ.* — Aus den ältesten Hdschr. nahm schon Griesbach *ἐνευλ.*, welches auch die LXX haben, statt *εὐλογηθήσονται*, in den Text auf. — Uebrigens hat, wie Hr. Prof. Studer bemerkt, die alttestamentliche Stelle einen von der durch Paulus ihr hier gegebenen Auslegung oder vielmehr Anwendung verschiedenen Sinn, nämlich: mit dir werden sich segnen alle Völker, d. h. wenn sich die übrigen Völker segnen wollen, werden sie dich (deine Nachkommen) als Segensformel gebrauchen und sprechen: Gott segne dich, wie er den Abraham gesegnet hat, oder: euer Volk möge so glücklich werden,

wie die Nachkommen Abrahams. Allein da der Segen an Abraham als eine Verheifsung der Nachkommenschaft ausgesprochen wird, so wird er wohl zunächst auf diese selbst zu beziehen seyn. — Aus dem vorhergehenden ἐκ πίστεως versteht sich von selbst, dafs Paulus die πίστις als Bedingung der εὐλογία denkt; also: Alle Heidenvölker, sofern sie in der geistigen Verwandtschaft des Glaubens mitdir stehen.

9. ὥστε] Beispiele, wo mit dieser Consecutivpartikel ein neuer Satz beginnt, s. in Winer's Gr. §. 42, 5, 1.

σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ] Absichtliche Wiederholung des Begriffes der πίστις als der einzigen Bedingung der εὐλογία und δικαιοσύνη, welche hier von Paulus identificirt werden. Also: „mit Abraham welcher auch seinerseits nur um seines Glaubens willen von Gott gesegnet wurde, und insofern Vorbild (und Vater) aller andern (Gläubigen) ward."

10. γὰρ] Die bereits erwiesene Behauptung, dafs die εὐλογία nur aus der πίστις komme, begründet nun Paulus auch dadurch, dafs aus dem Gegentheil der πίστις, aus den ἔργοις νόμου, das Gegentheil der εὐλογία, die κατάρα folge.

ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν] „alle, die aus den Werken des Gesetzes sind," d. i. dadurch (als durch etwas Verdienstliches) die Gerechtigkeit und den Segen Gottes zu erlangen hoffen. Vgl. die Anm. zu Vs. 7.

ὑπὸ κατάραν εἰσίν] „sind unter dem Fluche, ihm unterworfen, von ihm betroffen;" das Gesetz, welches sie (wegen ihrer Sündhaftigkeit) doch nicht vollkommen zu halten im Stande sind, kündigt ihnen stets den Fluch als die Strafe an. Dasselbe ist der Sinn des Satzes, ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται Röm. IV, 15. Vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 63 u. f. — Dieser Ausspruch wird wieder durch eine Schriftstelle begründet 5 Mos. XXVII, 26., die genau nach den LXX wiedergegeben ist; im Hebr., wenigstens im masorethischen Texte, fehlt das für die Beweiskraft bedeutsame πᾶσι. Dem Paulus diente nämlich diese Schriftstelle als Grund für seine Behauptung nur insofern er — mit Recht — stillschweigend voraussetzen konnte, dafs niemand auftreten und sagen werde, er

habe das Gesetz vom Gröfsten bis zum Kleinsten vollständig und getreulich gehalten. Der Nerv der ganzen Argumentation gegen die Gerechtigkeit aus dem Gesetze liegt also in der Unmöglichkeit der vollständigen Erfüllung desselben, die kein Jude läugnen konnte. Vgl. Röm, III, 10. u. ff. Ps. XIV, 3. 1 Kön. VIII, 46. Richtig Oikumenios: *Διά τοῦτο οὖν ἐπικατάρατοι οἱ ἐχόμενοι τοῦ νόμου, διὰ τὸ μὴ ἰσχύειν πληρῶσαι τὸν νόμον.*

τοῦ ποιῆσαι αὐτά] Ueber diesen Gebrauch des Infinitivs, um die Absicht oder Folge auszudrücken, vgl. Winer's Gr. § 45, 4, b.

11. 12. Im Vorhergehenden hatte Paulus die Unmöglichkeit, alle Satzungen zu halten, und den dadurch auf den Menschen fallenden Fluch der Verdammnifs als Grund angeführt, wefshalb das Gesetz nicht zur Gerechtigkeit verhelfen könne. Nun wird noch aus der Schrift bewiesen, dafs sie selbst nicht den *ἔργοις νόμου*, sondern der *πίστις* den Preis der *ζωὴ* zuerkenne. Diese Schriftworte selbst waren bekannt genug, so dafs er die Schrift nicht ausdrücklich zu citiren brauchte.

11. *ὅτι — ὅτι*] Das erste *ὅτι* ist dafs, das zweite weil, denn.

ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται] Worte aus Habakuk II, 4., und von Paulus auch Röm. I, 17. zu dogmatischem Zwecke benutzt. Griesbach und Knapp interpungiren an beiden Orten nach *πίστεως* mit einem Komma, und wollen dadurch blofs *ζήσεται* als Prädikat bezeichnen. Rückert sagt, im Hebr. sei eine solche Trennung gerade unmöglich, und nach dem Sinn des Paulus sei sie gar nicht nothwendig, da auch der Gedanke „für den Gerechten kommt aus dem Glauben die *ζωὴ*" zu seinem Zwecke passe. Allein *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* scheint doch im Sinne des Paulus in der That zusammen zu gehören; Paulus stellte die Worte nicht um (*ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος*), weil sie bei den LXX so geschrieben stehen, was ihn aber nicht hinderte, sie auf seine Weise zu verbinden. *Ὁ δίκαιος* für sich allein genommen gibt keinen vollständigen Sinn; man müfste wenigstens

ἐκ πίστεως zu beiden Begriffen ziehen: „der, welcher im Glauben Gerechtigkeit sucht, wird durch diesen Glauben das ewige Leben erhalten."

12. ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως] Der νόμος hängt nicht mit der πίστις zusammen, hat nichts mit ihr gemein. Theodoretos: Ὁ νόμος οὐ πίστιν ζητεῖ, ἀλλὰ πρᾶξιν ἀπαιτεῖ, καὶ τοῖς φυλάττουσι τὴν ζωὴν ἐπαγγέλλεται. ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς] Diese Worte sind aus 3 Mos. XVIII, 5. genommen, und werden auch Röm. X, 5. von Paulus als das Charakteristische des Judenthums dem Wesen des Christenthums entgegengestellt. Αὐτὰ bezieht sich im hebr. Grundtext auf die vorher erwähnten göttlichen Gebote; auf dem ποιεῖν, der Erfüllung der Gebote und der Bedingung der ζωὴ liegt der ganze Nachdruck. Ἄνθρωπος nach αὐτὰ fehlt in den ältesten Hdschr. und Uebers., und ist daher von Lachmann aus dem Texte weggelassen worden. Ἐν αὐτοῖς, durch dieselben (Gebote), d. i. durch die Erfüllung derselben.

13. Im Bisherigen hatte nun Paulus den Gegensatz der beiden Arten der Rechtfertigung nachgewiesen und insbesondere gezeigt, dafs die Rechtfertigung aus dem Gesetz unmöglich sei, ja auf einer Selbsttäuschung beruhe, wie sich aus den unzweideutigsten Stellen der Schrift selbst ergebe. Allein das Gesetz war nun doch gegeben, die Juden waren darauf verpflichtet, und weil keiner dasselbe vollständig weder erfüllt hatte, noch erfüllt zu haben glauben konnte, so waren alle vom Fluche desselben betroffen. Dieser Fluch mufste nun nothwendig die Juden von Gott trennen und hindern, dafs ihnen auf irgend eine andere Weise das Wohlgefallen und der Segen Gottes zu Theil würde; sie konnten nicht alsogleich und unmittelbar durch den Glauben Gott wohlgefällig werden, wie Abraham; denn dieser stand nicht unter dem Gesetz und dessen Fluche. Sondern damit auf eine andere Weise, als die bisher vergeblich versuchte gesetzliche, die Rechtfertigung möglich würde, mufste vor allen Dingen der Fluch aufgehoben werden, auf dafs nun die vom Fluche des Gesetzes Befreiten durch den Glauben gerecht werden könnten.

So führt die innere Verknüpfung der Gedanken nothwendig auf den Inhalt des 13. Verses.

ἡμᾶς] Aus dem Gesagten versteht es sich von selbst, dafs nur die Juden gemeint seyn können; nur sie standen unter dem Gesetze und unter dessen Fluche, daher auch nur sie einer Loskaufung von diesem Fluche bedurften. So erklären es schon die ältesten patristischen Ausleger, am bestimmtesten der Scholiast: Ἡμᾶς· τοὺς ὑπὸ τὸν τοῦ νόμου ζυγὸν ὄντας ποτέ. Winer hingegen versteht unter ἡμᾶς *Judaeos, quibus proprie scripta erat lex Mos., et paganos, ad quos et ipsos pertineret, si perpetuam vim haberet, si a Christo non esset sublata.* Allein dafs das Gesetz, wenn es nicht von Christo wäre aufgehoben worden, auch für die Heiden verpflichtend geworden wäre, ist etwas, das sich Paulus nicht einmal vorstellen kann; denn er betrachtete mit Recht das Gesetz als eine Scheidewand zwischen Juden und Heiden, durch deren Aufhebung erst eine Vereinigung beider möglich ward (Eph. II, 14. u. f.), und deren Fortbestehen eine Vereinigung stets hätte vereiteln müssen. Ueberdiefs ist hier zunächst nicht von der Aufhebung des Gesetzes, sondern seines Fluches die Rede, und von diesem konnten ja jedenfalls nur die losgekauft werden, welche unter ihm standen, nicht die, welche möglicher Weise erst noch darunter kommen konnten. Auch der Grund, den Flatt anführt, hält nicht Stich, so sehr er sich Mühe gibt, dadurch die kirchlich-dogmatische Vorstellung zu retten. „Paulus, sagt er, betrachte das Mosaische Gesetz Vs. 10. 12. nicht von Seite seines bürgerlichen, sondern von Seite seines moralischen Inhaltes, den es mit dem auch den Heiden bekannten (Röm. II, 14 ff. I, 32.) und auch diese der κατάρα unterwerfenden (Röm. II, 12. 15. I, 32. 18.) Gesetze gemein habe." Ein Dogmatiker mag allerdings so raisonniren und die Lehre Pauli dergestalt erweitern und anwenden; aber ein unbefangener Exegete wird nie annehmen, dafs der νόμος schlechthin in unserm oder in irgend einem Zusammenhang etwas anderes als das ganze Mosaische Gesetz bezeichne. Vgl. Vs. 17. 19. Die Heiden

sind ἄνομοι, ἔθνη νόμον μὴ ἔχοντα, und selbst das ursprünglich ihnen von Gott mitgetheilte Analogon des Gesetzes in ihrem Gewissen ist erblichen und verdunkelt. Wir müssen also dabei bleiben, dafs unter ἡμᾶς nur die Juden zu verstehen sind, und zwar der idealen Möglichkeit nach alle, der realen Wirklichkeit nach aber natürlich nur die, welche Jesum als den Christus anerkannten. Den Gegensatz dazu bildet τὰ ἔθνη Vs. 14.; ebenso sind ἡμεῖς und ὑμεῖς einander entgegengesetzt Eph. I, 12. 13. II, 3. Col. II, 13. 14. Auch scheint mir beachtenswerth, dafs ἡμᾶς nicht nach, sondern vor das Verbum gestellt ist.

ἐξηγόρασεν] Denselben Nachdruck haben wir noch einmal IV, 5. und überhaupt wird die Thätigkeit Christi, auch wo nicht vom Gesetze die Rede ist, als ein ἀγοράζειν dargestellt, z. B. 1 Kor. VI, 20. VII, 23. 2 Petr. II, 1. Offenb. V, 9. In denselben bildlichen Ideenkreis gehören die Ausdrücke ἀπολύτρωσις, Erlösung, Loskaufung, und λύτρον, Lösegeld, Kaufpreis. Ueber den Ideenzusammenhang vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 110. Das, wovon die Juden losgekauft worden, ist die κατάρα τοῦ νόμου, der Fluch des Gesetzes, der sie gefangen und gebunden hielt; als das Mittel des Loskaufs, als Lösegeld wird sonst das Blut Christi, hier aber die Stellvertretung, Uebernahme des Fluches an der Andern Statt, bezeichnet. Es ist von selbst klar, dafs das Urtheil des Paulus nur Wahrheit enthält, unter Voraussetzung der Realität des Begriffes der Stellvertretung überhaupt, und diefs führt auf die Untersuchung, was in diesem Begriffe der zeitlichen Form der Vorstellung und dem jüdisch-gesetzlichen Standpunkt angehöre, und was darin bleibende Wahrheit sei. Einige Andeutungen hierüber finden sich in m. Paulin. Lehrbegr. S. 127 u. f. 212 — 216.

γενόμενος — κατάρα] Das Abstractum für das Concretum ἐπικατάρατος, vielleicht mit Absicht, um das gleiche Wort beizubehalten.

ὑπὲρ ἡμῶν] Es wäre hier ganz überflüssig, den Streit zu erneuern, ob ὑπὲρ anstatt oder zum Besten bedeute (worüber vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 119.), da,

auch wenn man die letztere Bedeutung vorziehen wollte, der causale Participialsatz doch nur durch den Begriff der Stellvertretung zu begreifen wäre; aber eben daraus folgt gerade, dafs ὑπὲρ nothwendig anstatt bedeuten mufs. Zur Aufklärung des Verhältnisses bleibt demnach nur noch das zu bemerken übrig, dafs nach der apostolischen Vorstellung die Stellvertretung Christi durch zweierlei bedingt war, 1) dafs er unter dem Gesetze stehen (γενόμενος ὑπὸ νόμον IV, 4.), 2) dafs er sündlos (ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν 2 Kor. V, 21.) seyn, d. h. das Gesetz vollkommen erfüllt haben mufste. Ohne die erstere Bedingung würde er in gar keinem Verhältnifs zum Gesetze, ohne die zweite auch selbst unter dem Fluche des Gesetzes gestanden haben, somit auch selbst erlösungsbedürftig gewesen seyn.

ὅτι γέγραπται — — ξύλου] ein parenthetischer Satz, indem sich das folgende ἵνα nicht an dieses Citat, sondern an den Hauptsatz anschliefst. (Mit überwiegender Autorität der Hdschr. setzte Lachmann ὅτι γέγραπται statt γέγραπται γὰρ in den Text.) Das Citat ist genommen aus 5 Mos. XXI, 23. nach den LXX. mit dem Unterschiede, dafs statt κατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς Paulus geschrieben hat ἐπικατάρατος πᾶς. Es soll beweisen, dafs Christus wirklich den Fluch auf sich genommen, ein Verfluchter geworden sei. Diese Bezeichnung Christi konnte jemanden, der nur an Ausdrücke wie ἔπαθεν oder ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν gewöhnt war, auffallen, so dafs Paulus nöthig fand, dem Zweifel zu begegnen; oder er wollte durch das Citat beweisen, dafs seine Behauptung buchstäblich aus der Schrift selbst folge. Ob und was für ein motivirender Zwischengedanke die Citation veranlafst habe, läfst sich nicht bestimmen. Wie verhält es sich aber mit der Beweiskraft dieser Stelle? Es ist in derselben nicht von Gekreuzigten die Rede, sondern von solchen, die man nach der Hinrichtung durch's Schwert oder nach der Steinigung (die beiden einzig gesetzlichen Lebensstrafen bei den Juden, vgl. De Wette's hebräisch-jüdische Archäologie §. 166.) zur

Verschärfung der Strafe aufhängte, wovon wir ein Beispiel lesen Jos. X, 26. Wenn nun im Mosaischen Gesetze durch die Bemerkung, dafs ein Gehängter verflucht sei, die Verordnung motivirt wird, dafs man einen solchen nicht über Nacht hängen lassen dürfe, so wird hiebei natürlich vorausgesetzt, dafs ein solcher um eines ganz ausgezeichneten Verbrechens willen der verschärften Todesstrafe würdig erachtet worden sei. Die buchstäbliche Auffassung des Gesetzes aber machte den Juden den bei den Römern besonders für Sclaven gebräuchlichen Kreuzestod an sich verabscheuenswürdig, und eben von diesem Standpunkt aus stellt Paulus auch den gekreuzigten Christus als einen Verfluchten dar, (vgl. auch Apg. V, 30. X, 39. 1 Petr. II, 24., wo ξύλον nachdrücklich und mit einem gewissen Entsetzen gebraucht ist) als ob das äufserliche Hängen am Holze den Fluch nach sich zöge, und nicht vielmehr die innere Beschaffenheit des Menschen die Verwerfung und den Fluch in sich trüge. Wenn wir nun unmöglich zugestehen können, dafs jene Schriftstelle das bestätige, was Paulus damit beweisen will, so fällt damit für uns auch diese besondere Vorstellung von der Stellvertretung Christi, inwiefern sie sich auf jene äufserliche Auffassung des Fluches gründete.

14. *ἵνα κ. τ. λ.*] Wir haben also gesehen, wie Paulus die Stellvertretung Christi, d. h. die Uebernahme des Fluches am Kreuze an der Andern Statt, als Mittel des Loskaufs der Juden vom Fluche des Gesetzes darstellte; jetzt knüpft er an dieselbe noch einen Absichtssatz und bezeichnet sie dadurch als Mittel zu einem zweiten Zwecke. Ehe wir jedoch diesen Zweck näher betrachten, wollen wir zuerst das Einzelne ins Auge fassen.

εἰς τὰ ἔθνη] ist, um den Gegensatz zu *ἡμᾶς* hervorzuheben, vor das Subjekt gestellt.

ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ] der dem Abraham, d. i. seinen Nachkommen verheifsene Segen. Der Ausdruck ist in Beziehung auf *ἐνευλογηθήσονται* Vs. 8. gewählt. *Εὐλογία* ist ein unbestimmter Begriff, der seine Erfüllung erst erhält je nach dem besondern Standpunkte der Vorstellung

oder des Vorstellenden; auf dem des christlichen Glaubens empfängt er seine wahrhafte und geistige Erfüllung, welche hier Paulus selbst durch den angefügten parallelen Absichtssatz, der zur Erklärung des ersten dient, angedeutet hat.

ἐν χριστῷ Ἰησοῦ] erklärt man gewöhnlich durch *διὰ χ. Ἰ.* Allein der Begriff der Präposition *ἐν* scheint mir immer umfassender und tiefer zu seyn als der von *διὰ*, wie wenn wir im Deutschen sagen würden, in und mit oder in und durch. Es scheint darin zu liegen, dafs die ἔθνη die εὐλογία τ. Ἀ. in Christo finden.

τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος] erklärt Winer *bona illa, quae a divino spiritu promissa sunt*, also: das vom Geist (in der Schrift?) Verheifsene. Es ist aber nicht im Sprachgebrauche des Paulus begründet, den Geist als die Quelle der Verheifsung darzustellen, sondern vielmehr einerseits als Theil der Verheifsung, anderseits als Pfand der vollkommenen Erfüllung derselben (vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 181.) und überdiefs würden wir auf diese Weise, statt eines Erklärungssatzes, einen selbst näherer Bestimmung bedürftigen Satz erhalten. Um jeden Zweifel zu verlieren, ob *ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* s. v. a. *τὸ πνεῦμα τὸ ἐπαγγελθὲν* oder *τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* sei, darf man nur der Reihe nach folgende Stellen vergleichen: Luk. XXIV, 49. Apg. I, 4. II, 33. Eph. I, 14. Röm. VIII, 15. und besonders Gal. III, 2. IV, 5. 6. Vgl. auch m. Paulin. Lehrbegr. S. 406. Richtiger als im Commentar erklärt sich hierüber Winer in seiner Grammatik S. 191.; er fafst *ἐπαγγελία* als Objekt der Verheifsung (d. h. wohl passivisch, das Verheifsene?) und den Genitiv als nähere Bestimmung.

λάβωμεν] Richtig Koppe und früher schon Clericus: *nos omnium gentium homines, sive Judaei, sive barbari.* Paulus schliefst nämlich die Judenchristen wieder mit ein, und macht dadurch den Satz nicht blofs zu einem Erklärungssatze des vorhergehenden, sondern zu einem allgemeinen, die ganze Entwickelung vollendenden Schlufssatze. Nur bei Chrysostomos findet sich *λάβωσι*,

eine Leseart, welche aufzunehmen niemand versucht seyn kann, und die vielleicht auch bei ihm nur eine Folge davon ist, dafs er die Erklärung dieses Satzes in die des vorigen verwob.

διὰ τῆς πίστεως] ist mit Nachdruck ans Ende der ganzen Erörterung gestellt, indem dieser Begriff eigentlich der Mittelpunkt ist, um den sich der ganze Brief bewegt. Dafs die Gabe des h. Geistes als durch den Glauben vermittelt von Paulus dargestellt wird, bemerkten wir schon bei III, 2. Vgl. über das Verhältnifs der Begriffe *πνεῦμα* und *πίστις* zu einander m. Paulin. Lehrbegr. S. 408 u. f.

Es bleibt uns noch übrig zu untersuchen, wie diese Sätze als Absichtssätze mit dem Vorhergehenden verbunden werden konnten, oder wie durch jenes Mittel, dafs Christus am Kreuze den Fluch auf sich nahm, dieser Zweck erreicht werden konnte. Die Ausleger geben hierüber wenig oder gar keine Auskunft, ja es kommt Vielen kaum in den Sinn, dafs man eine solche Frage aufwerfen könne. Nur darüber macht Chrysostomos eine Bemerkung, warum durch Christum die an Abraham geschehene Verheifsung in Erfüllung gegangen sei, und bei Oikumenios finden wir den gleichen Gedanken etwas deutlicher folgendermafsen ausgeführt: *Πῶς δι' αὐτοῦ; ἐπειδὴ τῷ σπέρματι τοῦ Ἀβραὰμ δέδονται αἱ ἐπαγγελίαι, σπέρμα δὲ αὐτοῦ ὁ χριστός. ὁ χριστὸς οὖν, καθὸ ἔστι καὶ νοεῖται ἄνθρωπος, κληρονομήσας τὰς ἐπαγγελίας, τῷ λοιπῷ τῶν ἀνθρώπων γένει ταύτας ἐδωρήσατο πιστεύοντι εἰς αὐτόν.* Dafs aber dadurch die Verbindung des Absichtssatzes mit dem Participialsatze nicht aufgehellt wird, ist von selbst einleuchtend. Bei Calvin schimmert das Bestreben, diesen Zusammenhang nachzuweisen, mehr durch; er sagt nämlich: *Propius ad suum institutum accommodat quod dixit. Nos liberatos per Christum a maledictione Legis: nempe benedictionem Abrahae promissam in eo fundatam esse: et proinde ad Gentes pervenire. Nam si Judaeos oportet a Lege liberari, ut fiant Abrahae heredes, quid Gentes impediet, quominus potiantur eodem bono?* Allein mit einem blofsen

proinde werden wir uns schwerlich befriedigen; überdiefs ist hier eigentlich nicht von der Befreiung vom Gesetze, sondern nur vom Fluche des Gesetzes die Rede, wovon jenes dann freilich eine weitere Folge ist; aber auch diese letztere vorausgesetzt, ist dadurch noch nicht ganz klar, wie aus dem Kreuzestode Christi die Erfüllung der an Abraham geschehenen Verheifsungen an den Heiden hervorgehe. Mit Calvin übereinstimmend sagt Rosenmüller: *Omnibus Judaeis gentes sunt execrabiles et Deo exosae, quia legem Mosaicam non habeant et servent. Quum igitur Christus illam legem ipse e medio sustulerit (?!), sequitur sane, gentes eadem fide atque religione Deo placere posse, qua Abrahamus Deo olim placuit.* Clericus bemerkt: *Dum Christus novum foedus sancit st vetus proinde abrogat, non modo Judaeos iugo Mosaico exonerat; sed etiam, moriens pro gentilibus, veniam peccatorum ante actae vitae iis a Deo impetrat, si modo ipsi credant atque in posterum pareant, ita ut ob fidem iusti habeantur a Deo, quemadmodum olim Abrahamus.* Allein Paulus spricht hier vom Tode Christi nur, inwiefern er die Juden vom Fluche erlöste, womit aber noch ein weiterer Zweck für die Heiden erreicht werden sollte; der Tod für die Heiden ist nicht angedeutet. Mit Zurückweisung auf das zu Vs. 13. Bemerkte möchte ich den Zusammenhang so feststellen: „Christus hat uns (Juden) durch seinen stellvertretenden Tod von dem Fluche des Gesetzes losgekauft, damit (wenn nun hinfort durch den Glauben die Rechtfertigung erlangt wird) die Heiden der Segnung Abrahams theilhaftig werden, da nunmehr zur Rechtfertigung eine für Alle mögliche Bedingung, nämlich der Glaube, gefordert wird." Paulus hatte eigentlich im Sinn, was III, 24. steht, ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν vorangehen zu lassen; diefs wird aber, wie gezeigt wurde, aus natürlichen Gründen, blofs durch das διὰ τῆς πίστεως am Ende des Verses angedeutet und mit Uebereinstimmung dieser Mittelglieder setzt er nun als unmittelbare Folge der Erlösung die Berufung der Heiden, die nun erst möglich geworden, seitdem durch Christum der Glaube zur einzigen Bedingung der Recht-

fertigung gemacht worden ist. Vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 94. — Hr. Dr. Paulus läfst mit ἵνα einen neuen Satz anfangen und übersetzt: „O! dafs doch also auf die Heidenvölker die Segnungen, wie Abraham sie hatte, gekommen seyn mögen, in Verbindung mit dem gesalbten Jesu!" Was man nicht alles in der Exegese erleben mufs!

15. Im Vorhergehenden hatte Paulus gezeigt, dafs, weit entfernt dafs aus dem Gesetze hätte die Gerechtigkeit hervorgehen können, vielmehr erst der Fluch desselben aufgehoben werden mufste, damit die Verheifsungen Gottes in Erfüllung gehen könnten. Jetzt beginnt ein neuer Absatz, der jedoch anknüpft an den Begriff der Verheifsung. Es konnte nämlich der Einwurf gemacht werden, nicht nur die Verheifsung, sondern auch das Gesetz sei von Gott gegeben worden, das eine sei demnach eben so gültig wie das andere, und wer sich nicht dem Gesetz unterwerfe, der könne auch keinen Antheil an der Verheifsung haben. Diesem Einwurf begegnet Paulus im Folgenden, zunächst in Vs. 15 — 18. Wie also der vorige Beweis gegen die Judaisirenden aus dem Wesen des Gesetzes, so ist dieser aus dem Wesen der Verheifsung geschöpft.

ἀδελφοί] Die aufgeregtere Stimmung, in der sich Paulus III, 1. befand, ist im Verlaufe seiner Erörterung um vieles ruhiger geworden, und hier folgt nun eine freundliche Anrede, welche die Leser um so mehr verpflichtet, dem Apostel ein offenes Ohr zu leihen.

κατὰ ἄνθρωπον λέγω] eine bei Paulus oft vorkommende Formel, aber nicht immer ganz im gleichen Sinn. Röm. III, 5. 1 Kor. III, 3. IX, 8. ist das Menschliche als das Niedrige, Sinnliche, Ungeistige in Gegensatz gegen das Göttliche gestellt. An unserer Stelle ist dieſs nicht der Fall und der Sinn kann kein anderer seyn, als der, den schon die alten Ausleger annahmen, z. B. der Scholiast, ἀνθρωπίνῳ χρήσομαι παραδείγματι. „Ich will das Göttliche mit Menschlichem vergleichen." Doch möchte ich nicht läugnen, dafs nicht wenigstens etwas von der Absicht, die Calvin in dieser Formel findet, mit darin

liege: *Pudorem illis incutere voluit hac voce: est enim nimis indignum et turpe, Deum minus habere auctoritatis apud nos, quam hominem mortalem.*

ὅμως] gab den Auslegern viel zu schaffen; es behält aber auch hier seine gewöhnliche Bedeutung doch, nur ist es verstellt, wie 1 Kor. XIV, 7., und steht im Anfang des Satzes, da es eigentlich vor οὐδεὶς stehen sollte. Ueber diese Versetzung hat Winer auf Hermann zu Soph. Aj. 15. und auf Döderlein zum Oed. Col. p. 396. verwiesen. Vgl. dess. Gr. §. 65, 4.

ἀνθρώπου — διαθήκην] Davon wird der Schluſs gemacht auf die διαθήκη προκ. ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Schon um dieses Gegensatzes und dann auch um der Stellung willen brauchte es nicht bemerkt zu werden, daſs ἀνθρώπου von διαθήκη abhange, wenn nicht Koppe es in der ersten Ausg. mit οὐδεὶς verbunden hätte, wo es dann erst noch für ἀνθρώπων stehen soll.

κεκυρωμένην διαθήκην] Daſs hier διαθήκη nicht ein Testament bedeuten könne, insofern darunter der Wille eines Sterbenden zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Gegenbilde Vs. 17. von selbst. Aber auch der Begriff eines Bundes paſst nicht, weil ein solcher, als ein Vertrag, zwei Personen voraussetzt, hier aber sowohl Vs. 15. als 17. nur von Einer Person die Rede ist. Es ist daher διαθήκη in der ursprünglichen und allgemeinsten Bedeutung zu fassen, Willensverfügung, Stiftung. In Vs. 17. ist διαθήκη geradezu mit ἐπαγγελία, Verheiſsung, Versprechung vertauscht. Κεκυρωμένη ist eine solche, sobald sie rechtskräftig, als gültig anerkannt worden ist. Es ist dem ἀθετεῖν entgegengesetzt, welchem Vs. 17. die synonymen ἐκυροῦν und καταργεῖν entsprechen: aufheben, „ungültig erklären.

ἢ ἐπιδιατάσσεται] „oder verordnet noch etwas dazu, macht zur Verordnung einen Zusatz." Zur grammatischen Vollständigkeit wäre eigentlich erforderlich: αὐτῇ τι. Mit Vorbedacht fügte Paulus diesen andern möglichen Fall hinzu, weil die Judaisirenden das Gesetz eben als einen solchen Zusatz zur Verheiſsung betrachten lehrten.

16. Dieser Vers macht den Uebergang zur Anwendung des Gleichnisses, welche im 17. Vs. folgt.

ἐῤῥέθησαν] schrieb Lachmann, den ältesten Autoritäten folgend, statt ἐῤῥήθησαν, welche Form die Grammatiker als die attische anerkennen.

οὐ λέγει] ist gebraucht, wie auch wir sagen: es heifst. So noch Röm. XV, 11. Eph. V, 14. Eigentlich aber findet doch die Ellipse von ὁ θεός, ἡ γραφή oder τὸ πνεῦμα dabei Statt. Vgl. Winer's Gr. §. 66, 3, a. — Die Stelle, welche Paulus im Sinn hatte, ist 1 Mos. XXII, 18., wo in der Vs. 8. angeführten Formel בְּזַרְעֲךָ steht, während es dafür in andern בְּךָ heifst.

ἐπὶ – ἐφ'] Ueber ἐπὶ (*de*) bei den *verbis dicendi* s. meine Anm. zu *Plutarch. Consol. p.* 25. — Nach der rabbinischen Auslegungsweise der Schrift (vgl. Döpke's Hermeneutik des N. T. Thl. I. S. 176.) urgirt hier Paulus den Singular σπέρμα und deutet ihn auf Christum, als ob nicht σπέρμα, wie das hebräische זֶרַע und oft das lateinische *suboles* und *proles*, als Collectivbegriff gebraucht wäre. Auch ist ja eigentlich nicht Christo etwas verheifsen, sondern den Gläubigen in Christo, und Vs. 29. sagt er selbst, die Christen seien das σπέρμα Ἀβραάμ. Nicht unfein ist daher die Vermuthung Hammond's, dafs χριστὸς hier als Collectivbegriff zu fassen und der Leib Christi, die Gemeinde, darunter zu verstehen sei (vgl. 1 Kor. XII, 12.). Vs. 29. wird allerdings die Idee vom Leibe Christi gewissermafsen vorausgesetzt oder zu Hülfe genommen; aber in unserer Stelle ist diese Idee zu wenig angedeutet, vielmehr gerade die Einzelnheit der Person hervorgehoben. Wahrscheinlich denkt Paulus an 1 Mos. XXI, 12. ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα, und deutet den Isaak als Typus Christi. Es ist jedoch blofs ein untergeordnetes, zwischen hinein geschaltetes Argument, das nicht tief in den Zusammenhang eingreift.

17. τοῦτο δὲ λέγω] lenkt Paulus wieder in die angefangene Beweisführung ein und macht die Anwendung

des obigen Gleichnisses: „Ich will eigentlich das sagen; es ist mir darum zu thun."

προκεκυρωμένην] *Προ* ist im Gegensatz zu *μετὰ ἔτη* u. s. w. und *προκ.* bedeutet also „die schon längst vor dem Mosaischen Gesetze ihre Gültigkeit hatte." Oikumenios: *Καλῶς τὴν κεκυρωμένην φησίν· ὅρκῳ γὰρ ἐκεκύρωτο.*

εἰς χριστὸν] auf Christus, als in welchem die gemachte Willensverfügung ihre Erfüllung bekommen sollte. Indessen ist die Echtheit dieser Worte sehr zu bezweifeln, da sie in den ältesten Hdschr. A B C. und in mehrern alten Uebersetzungen fehlen, daher sie Lachmann aus dem Texte weggelassen hat.

μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη] Allein nach 2 Mos. XII, 40. ist die Zahl 430 die Zahl der Jahre vom Einzug in Egypten bis zum Auszug, und hier sollte der Zeitraum von der Verheifsung an Abraham bis zum Auszug aus Egypten, d. h. bis zur Promulgation des Mosaischen Gesetzes angegeben seyn. Daran scheint Paulus nicht gedacht und aus Versehen die Zahl verwechselt zu haben. Diese Annahme ist einfacher und natürlicher, als die gezwungenen Versuche, die Zahl zu rechtfertigen. Statt 430 wie 2 Mos. XII, 40. steht 1 Mos. XV, 13. und Apg. VII, 6. die runde Zahl 400. Rechnen wir hiezu von der Verheifsung an Abraham bis zur Auswanderung nach Aegypten, nach den Angaben der Schrift (1 Mos. XXV, 26. XLVII, 9.) ungefähr 200 Jahre, so hätte Paulus 630 oder doch wenigstens 600 Jahre schreiben sollen. (In allen ältern Hdschr. und vielen Uebersetzungen und Kirchenvätern steht *ἔτη* nach der Zahl, und so liest es sich auch angenehmer).

εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν] Die Präposition *εἰς* bezeichnet sonst den Zweck; hier scheint sie eher statt *ὥστε* zu stehen und die Folge zu bezeichnen; Zweck und Folge ist aber der Hebräer gewohnt als ein und dasselbe anzusehen: „so dafs es der Verheifsung ihre Gültigkeit benähme, sie aufhöbe." Der Sinn des Ganzen ist klar: „Wenn eines Menschen rechtskräftige Willens-

verordnung in Gültigkeit bleibt und niemand weder etwas dazu noch etwas davon thun darf, wie viel weniger konnte das Gesetz die längst vor demselben gegebene Verheifsung Gottes entkräften und aufheben?"

18. Nun kommt ein Erklärungssatz, der gerichtet ist gegen den möglichen Einwurf der Judaisirenden, dafs sie keineswegs die Aufhebung der Verheifsung durch das Gesetz behaupteten, und der zur Begründung (*γὰρ*) der Worte *εἰς τὸ καταργ. τ. ἐπ.* zeigen soll, dafs allerdings die Verheifsung dadurch so viel als aufgehoben und ungültig gemacht würde, wenn ihre Erfüllung an die Beobachtung des Gesetzes geknüpft wäre. Paulus argumentirt so: Entweder ist die Erfüllung der Hoffnungen, wofür uns einstweilen die *κληρονομία* gelten mag, an die Verheifsung geknüpft, oder sie ist an das Gesetz geknüpft; eines ist dem andern entgegengesetzt und widersprechend; wofür soll man sich nun entscheiden? Offenbar für ersteres; denn Gott schenkte ja dem Abraham jene Hoffnung aus freien Stücken, nicht um seiner Erfüllung des Gesetzes willen, welches damals noch gar nicht da war. Der zweite Satz ist die *propositio minor*, und die *conclusio* „folglich kommt die *κληρονομία* lediglich aus der *ἐπαγγελία*" ergänzt sich von selbst. Vgl. damit die ähnliche Schlufsfolge Röm. IV, 13. 14.

ἡ κληρονομία] ein Begriff, der hier zum ersten Male in diesem Briefe vorkommt, und dann noch III, 29. IV, 1. 7. wiederkehrt. Aus dem Zusammenhang geht deutlich hervor, dafs die Erfüllung der dem Abraham gemachten Verheifsungen gemeint seyn mufs, also wesentlich nichts anders als die *εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ* Vs. 14. Wie uns diese als ein erst noch der nähern Erfüllung und Bestimmung bedürftiger Begriff erschien, ebenso verhält es sich auch mit der *κληρονομία*. Eigentlich bezeichnet dieser Ausdruck (hebr. נַחֲלָה) den durchs Loos zufallenden Theil, das Erbe, und dann überhaupt jeden eigentlichen Besitz. Nun war dem Abraham und seinen Nachkommen der Besitz eines Landes verheifsen worden (1 Mos. XII, 1.), welche

Verheifsung sich ursprünglich auf das Land Kanaan bezog (XII, 7.), später aber allmählig, besonders seit der Zeit der Propheten, auf nichts Geringeres als auf die Weltherrschaft gedeutet ward. Vgl. Röm. IV, 13. Wie nun alle mehr oder weniger sinnlich aufgefafsten Begriffe des theokratischen Judenthums im Christenthum zu ihrer geistigen Bedeutung erhoben worden sind, so auch der der κληρονομία, den wir demnach von der Theilnahme an den geistigen Gütern des messianischen Reiches verstehen werden. Vgl. Apg. XX, 32. Eph. I, 14. 1 Petr. I, 4., besonders Matth. V, 5. mit XIX, 29. Anders modificirt, nämlich mit dem Nebenbegriff eines Erbtheils verbunden, ist die κληρονομία IV, 7. und Röm. VIII, 17., wo sie als eine nothwendige, rechtliche Folge der υἱοθεσία dargestellt wird.

οὐκέτι] *iam non*, dann nicht mehr. Vgl. Röm. XI, 6. So wenig οὐκέτι für οὐκ steht, so unrichtig ist auch Koppe's Bemerkung: ἔτι *respicit ad tempora legibus Mos. posteriora.*

δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται] Auf δι' ἐπαγγελίας liegt der Nachdruck, weil es im Gegensatz zu διὰ νόμου zu denken ist. Aber auch das Verbum χαρίζεσθαι ist mit Sorgfalt gewählt, indem Paulus bei dem Begriff der χάρις, der freien Gnade, an den Gegensatz des ὀφείλημα und μισθὸς denkt, der mit den ἔργοις verbunden ist. Vgl. Röm. IV, 4. 16. XI, 6. Für das Medium χαρίζεσθαι ist im Perfect die Deponentialform κεχάρισμαι gebräuchlich, so Apg. XXVII, 24. 2 Kor. II, 10., beide Male nicht nur mit dem Dativ der Person, sondern auch mit dem Accusativ des Objekts verbunden. Einen solchen kann man auch in unserer Stelle leicht aus dem Vorhergehenden ergänzen, nämlich τὴν κληρονομίαν, obwohl χαρίζεσθαί τινι sonst auch ohne den Accusativ des Objekts gesagt werden könnte mit der Bedeutung „sich einem günstig, gefällig erweisen, einem seine Huld und Gunst schenken."

19. Da Paulus im Vorhergehenden den Beweis geführt hatte, dafs um der Natur des Gesetzes willen die Gerech-

tigkeit nicht aus den Werken des Gesetzes erlangt werden, und dafs um der Natur der Verheifsung willen der verheifsene Segen aus nichts anderem als aus der Verheifsung fliefsen könne, so mufste sich die Frage, was denn der Zweck des Gesetzes sei, immer mehr aufdringen; sie ist unabweislich und erscheint als eine nothwendige Folge (*οὖν*) der vorhergehenden Argumentationen.

τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη] Im 5. Abschnitte des 1. Theiles meines Paulin. Lehrbegriffes, S. 65 bis 75, wo vom Zwecke des Gesetzes gehandelt wird, habe ich gezeigt, dafs dieser Ausspruch nicht den Sinn haben kann: „Um der Uebertretungen willen ward es hinzugefügt, nämlich um sie einzuschränken und zu bezähmen;" denn erstlich gibt es noch gar keine *παράβάσεις*, wo kein *νόμος* Statt findet (Röm. IV, 15.); folglich kann der *νόμος* nicht den Zweck haben, das zu verhindern, was erst mit ihm entsteht; zweitens, wenn man auch unter *παραβάσεις* allgemein die Sündhaftigkeit verstehen wollte, so wäre auch so nach Paulinischer Lehre das Gesetz gar nicht geeignet, dieselbe einzuschränken und zu bezwingen, da Paulus den *νόμος* vielmehr *τὴν δύναμιν τῆς ἁμαρτίας* nennt (1 Kor. XV, 56.) und seinen Zweck umgekehrt darin findet, *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* (Röm. V, 20.). Demnach mufs der Sinn der seyn: „den Uebertretungen zuliebe (*χάριν*, nicht *ἕνεκα*) ward das Gesetz gegeben," d. h. damit Uebertretungen entständen, Statt fänden. (Warum diefs? darüber gibt Vs. 22. Aufschlufs.) Für unrichtig müssen wir also die von den patristischen Auslegern bis auf Rosenmüller und Koppe herab (mit Ausnahme von Calvin, Beza, Wolf, Schöttgen, Michaelis und einigen Andern) fortgepflanzte Erklärung halten, welche Oikumenios in wenigen Worten so vorträgt: *Οὐκ εἰκῇ ἐδόθη, φησίν, ἀλλ' ἵνα μὴ παραβαίνηται τὸ δοκοῦν τῷ θεῷ, ἵνα κἂν ὀλίγας πλημμελείας κωλύῃ.* Insbesondere haben einige Ausleger gemeint, es seien *παραβάσεις κατ' ἐξοχὴν* zu verstehen, nämlich die Idololatrie, zu deren Verhinderung das Gesetz gegeben worden sei. Eine vergebliche Ausschmückung jener un-

richtigen Auslegung! Denn auch ohne alle Kenntnifs der Paulinischen Lehre müfsten wir schon aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden erkennen, dafs Paulus auch hier wieder darauf zurückkommt, dafs die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetz komme; ja in Vs. 22., wo er mit andern Worten den Zweck des Gesetzes wiederholt, gibt er als das, was durch dasselbe erzweckt und auch wirklich erreicht worden sei, an, dafs es alles unter die Sünde zusammengeschlossen habe. Nur scheinbar richtig ist also, was Wetstein sagt: „*Lex sine dubio eo consilio lata est, ut servaretur, ὑπαχοῆς χάριν; vitio tamen hominum evenit, ut peccata multiplicarentur.* Röm. IV, 15. V, 20." Die Beobachtung des Gesetzes ist nicht so fast der Zweck der Gesetzgebung, als vielmehr liegt es im Begriff jeden Gesetzes, dafs es befolgt seyn will; aber Gott sah voraus, dafs es nicht befolgt werden könne, gab es aber doch, damit dadurch die Menschen zur Erkenntnifs ihrer Sünde gebracht und das tiefe Gefühl ihres Zwiespaltes mit Gott in ihnen hervorgerufen würde. — Noch haben wir die Verschiedenheit zweier Lesarten zu betrachten, die aber von der Verschiedenheit der Auslegung ganz unabhängig ist. Drei alte Codd. *graecolatini* nebst mehrern griech. und lat. Kirchenvätern und alten Uebersetzungen haben die Lesart ἐτέθη, die von Griesbach, Knapp und Lachmann in den Text aufgenommen worden ist. Die äufsern Autoritäten schienen ihnen überwiegend auf dieser Seite zu seyn, obwohl die grofse Mehrzahl der Codd., worunter auch die alten A B C., προετέθη hat. Winer entscheidet sich nicht bestimmt, obgleich er sich auf die Erfahrung beruft, dafs die Abschreiber gerne *verba simplicia* mit *compositis* vertauschen. Dieser Bemerkung dürfte jedoch die von Koppe, dafs προς vielleicht defshalb von jemanden gestrichen seyn könnte, der glaubte, es würde der Behauptnng in Vs. 15. οὐδεὶς ἐπιδιατάσσεται widersprechen, das Gleichgewicht halten. Προσετέθη würde nämlich heifsen: „es ist hinzugefügt worden zur Verheifsung, die vorher eine Zeit lang ohne dasselbe da gewesen war." Auch ist zu bemerken der Ausdruck ὁ νόμος παρεισῆλθεν

Röm. V, 20. „das Gesetz ist zwischenhineingekommen," wo freilich die beiden verglichenen Endpunkte nicht die Verheifsung und deren Erfüllung, oder Abraham und Christus, sondern Adam und Christus sind, so dafs diese Stelle allerdings nicht als Parallelstelle angeführt werden kann. Ich gestehe, dafs ich nicht Entscheidungsgründe genug habe, um mich mit Bestimmtheit für die eine oder andere Lesart zu erklären. Die Verschiedenheit ist aber an sich und für den Zusammenhang so unwichtig, dafs Paulus auf die eine so gut wie auf die andere Weise geschrieben haben kann. Bemerkenswerth ist das Scholion des Oikumenios: *Καλῶς τὸ προσετέθη, ἵνα δείξῃ τὸν νόμον μὴ ὄντα πρωτότυπον, ὥσπερ αἱ ἐπαγγελίαι εἰσίν, ἀλλ' ἐξ ἐπιγενομένου τινὸς δοθέντα.* Mit andern Worten: das Gesetz ist nichts für sich Bestehendes, seinen Zweck in sich selbst Habendes, sondern etwas zu etwas Anderem Hinzugekommenes, zu etwas Anderem als Mittel zum Zwecke Dienendes.

ἄχρις οὗ κ. τ. λ.] gibt den Termin an, bis auf welchen das Gesetz in Kraft verbleiben sollte. Vgl. Vs. 24.

τὸ σπέρμα] Dafs Paulus darunter Christum versteht, wissen wir aus Vs. 16.

ᾧ ἐπήγγελται] s. v. a. *εἰς ὃν ἐπήγγελται*, auf welchen hin verheifsen, die Verheifsung gegeben worden ist. Mehrere Handschriften geringeren Werthes haben *ὃ*, was offenbar eine seyn sollende Berichtigung von *ᾧ* ist.

διαταγεὶς δι' ἀγγέλων] erklärt Theodoretos richtig durch *ἀγγέλων ὑπουργούντων τῇ τούτου θέσει. Νόμον τιθέναι* und *διατάσσειν* sind keineswegs synonym, wie Koppe meint; jenes ist *ferre legem*, dieses *promulgare*. Von dieser rabbinisch-exegetischen Tradition steht 2 Mos. XIX. nichts; hingegen finden wir die erste Spur in 5 Mos. XXXIII, 5. Im N. T. kommt sie noch vor Apg. VII, 53. und Hebr. II, 2. Winer citirt auch eine Stelle des Josephus *Antiqu.* XV, 5. 3. *ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.* Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 186.

ἐν χειρὶ μεσίτου] Aehnlich *ἐν χειρὶ ἀγγέλου* Apg. VII, 35. *Ἐν χειρὶ* ist ein Hebraismus בְּיַד, „vermittelst,

mit Hülfe eines, einen gebrauchend." Dafs unter dem μεσίτης (*internuntius*, *mediator*) Moses gemeint sei, versteht sich von selbst; er heifst zwar in der Schrift selbst nirgends so, wird aber deutlich genug als solcher beschrieben 5 Mos. V, 5. 27. 2 Mos. XX, 19. Auf eine gekünstelte Weise beziehen Chrysostomos und Oikumenios den Ausdruck auf Christum. — Warum aber hat Paulus diefs (διαταγεὶς - μεσίτου) hinzugefügt, da es ja als etwas Bekanntes überflüssig scheinen kann? Die Ausleger haben darüber mannigfaltige Meinungen zu Tage gefördert. Elsner, Wolf u. A. glauben, es diene mit zur Begründung der Argumentation gegen die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes, und man habe an den Gegensatz des Christenthums zu denken, welches die Engel nicht mehr weder zu fürchten, noch zu verehren gelehrt habe, und gegen Christus, der der einzige wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen sei. Allein dieser Gegensatz ist rein erfunden und im Zusammenhang liegt nicht die mindeste Andeutung darauf. Rosenmüller fafst es auf im Gegensatz zu Abraham, mit welchem Gott ohne Vermittelung weder von Engeln, noch eines Menschen gesprochen; *at vero*, sagt er, *in legislatione ministri fuerunt angeli*, *internuncius Moses*, *quibus non data erat a Deo potestas*, *illud pactum cum Abrahamo initum mutandi*, *vel addendi aliquid.* In dieser Erklärung liegt offenbar das Bestreben, sich durch den Zusammenhang leiten zu lassen, und ich wüfste nicht, was man dagegen einwenden könnte, als dafs der verringernde Sinn von διαταγεὶς δι' ἀγγέλων der gewöhnlichen Vorstellung der Juden widerspräche, nach welcher die ἄγγελοι zu der *pompa et magnificentia* gehören, als die Organe, deren sich Gott in der Gesetzgebung bedient hatte (vgl. Neander's Gesch. des apost. Zeitalters I. S. 67. Anm.), und dieser Widerspruch wäre nicht angedeutet. Dieselben Einwendungen lassen sich gegen die ähnliche Erklärung von Schmidt machen: „Weil das Mos. Gesetz nicht für die wahre Nachkommenschaft Abrahams, für das eigentliche göttliche Lieblingsvolk bestimmt war, wurde es nur (!) durch Engel

promulgirt und durch einen Mittler bekannt gemacht; welche Mittelspersonen zum Beweise dienen, dafs hier das wirkliche göttliche Volk noch nicht war," Ueberdiefs wäre der Gegensatz zwischen dem wahren und vermeinten Volke Gottes im ganzen Zusammenhang nirgends deutlich hervorgehoben. Ganz eine andere Ansicht hat Winer ausgesprochen *pag.* 99. Anm. 28. Paulus wollte diefs sagen: *Lex Mosaica data fuit peccatorum gratia: propterea vero non est, quod quis eam tamquam ista ἐπαγγελία longe inferiorem contemnat: data enim et ipsa est auctoritate divina* (*διαγ. δι' ἀγγ.*) *gentique hebraicae tamquam agendi norma proposita ἐν χ. μεσ., ὃς οὐκ ἔστιν ἑνός* — und seine Absicht sei zu zeigen, *se* (*quemadmodum omnes Judaei*) *prorsus alienum esse ab elevanda legis mos. dignitate.* Hier fallen jene Einwendungen weg; hingegen mufs doch bemerkt werden, dafs Paulus weit entfernt ist, den *νόμος* und die *ἐπαγγελία* auf die gleiche Linie zu stellen, indem er vielmehr auch hier nicht unterläfst, bei Angabe der Zweckbestimmung des Gesetzes sogleich auch den Termin seiner Gültigkeit anzuzeigen. Es wird sich daher zeigen, ob nicht Vs. 20. zu der Annahme führt, es habe Paulus diesen Zusatz in der Absicht gemacht, um die Autorität des Gesetzes im Gegensatz mit der *ἐπαγγελία* als geringer darzustellen, nämlich als etwas, das nur mittelbar und vertragsweise, also von der Erfüllung lästiger Bedingungen abhängig und bedingt von Gott ausgegangen sei. Vgl. Hebr. II, 2 u. ff. Dann wäre die Auslegung Rosenmüller's doch die richtigste, und Paulus hätte, was wir ihm wohl zugestehen werden und mit seiner Weise übereinstimmt, von der Idee der Vermittlung durch die Engel eine eigenthümliche Anwendung gemacht.

20. *ὁ δὲ μεσίτης κ. τ. λ.*] Je ausführlicher die gewöhnlichen Commentare in der Erklärung dieser höchst schwierigen und räthselhaften Worte sind, desto kürzer können wir uns fassen. Die Aufzählung aller Erklärungen, deren Zahl Legion heifst, würde ein Buch für sich allein füllen. Da Winer in seinem Excurs über diese Stelle gezeigt hat, dafs alle in der neusten Zeit gemachten Erklärungs-

versuche nicht befriedigen, so beschränke ich mich darauf, die Winer'sche Erklärung zu prüfen und zu der in meinem Paulin. Lehrbegr. S. 186 — 188. vorgetragenen Ansicht Einiges beizufügen. Winer fafst das erste Glied als Epexegese zu *ἐν χειρὶ μεσίτου*. Ich kann ihm darin nur beistimmen; jeder unbefangene Leser erwartet in diesen Worten eine nähere Bestimmung des Begriffes *μεσίτης*; der Artikel kann gar nicht auffallen, ist vielmehr ganz in der Ordnung, da nicht von irgend einem Mittler überhaupt, sondern von allen Mittlern, d. h. von dem Begriffe des Mittlers die Rede ist. Vgl. Winer's Gr. §. 17, 1. Er übersetzt nun: *non potest μεσίτης cogitari aut fingi, qui sit ἑνὸς unius h. e. unius partis.* Man hat dagegen eingewendet, man könne nicht *μέρους* ergänzen, weil hernach im Gegensatze das Masc. *εἷς* stehe. Es ist aber an gar keine Ellipse zu denken; *ἑνὸς* ist allerdings Masculinum, und der Satz kann dann diesen Sinn haben: „ein Mittler bezieht sich nicht auf einen Einzigen, d. h. eine einzige Partei" — ja er mufs diesen Sinn haben, weil er, ohne harte Ellipsen anzunehmen oder sonst Zwang anzuwenden, keinen andern Sinn haben kann. Daher auch sehr viele Erklärer, so verschieden sonst ihre Ansichten über das zweite Glied sind, in der Erklärung des ersten Gliedes mit Winer übereinstimmen. So erklären schon die alten Ausleger, z. B. Theodoretos: *ἐμεσίτευσε γὰρ τῷ λαῷ καὶ τῷ θεῷ*, und der Scholiast: *ἀνάγκη γὰρ πᾶσα, τὸν μεσίτην δύο τινῶν ἢ καὶ πλειόνων πρὸς ἑαυτοὺς διαφερομένων εἶναι μεσίτην.* Das zweite Glied, *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν*, erklärt Winer so: *Deus est unus, una (altera) tantummodo pars: itaque quaenam est altera? gens Israel. Jam si hoc, sponte efficitur, legem mos. pertinere etiam ad Judaeos, hosque legi isti observandae adstrictos fuisse.* Bei dieser Erklärung wird vorausgesetzt, Paulus sei immer noch in der bei *διαταγὲις* u. s. w. anfangenden Tendenz begriffen, zu zeigen, dafs er weit entfernt sei, die Dignität (und Gültigkeit?) des Mos. Gesetzes anzufechten. Hier mufs ich zum Voraus gestehen, dafs ich mich nicht veranlafst finde, diese Tendenz in

diesen Worten zu suchen. Ich nehme den Vers auch als Epexegese zu μεσίτου und glaube, dafs er lediglich durch dieses Wort veranlafst sei, finde aber natürlicher, dafs Paulus, der an Beweisen gegen die fortdauernde Gültigkeit des Mos. Gesetzes unerschöpflich ist, nachdem er angedeutet, dafs er die schriftliche Tradition über die göttliche Promulgation keineswegs bezweifle, sogleich vom letzten Wort Anlafs nimmt, eine neue, dem allgemeinen Zusammenhang untergeordnete Beweisführung gegen das Gesetz einzuschalten. Geht man hingegen von der entgegengesetzten Voraussetzung Winer's aus, so ist seine Erklärung dem Sinn nach passend, einfach, und keinerlei Ergänzungen bedürftig. Der Sinn ist nämlich der: „Ein Mittler aber bezieht sich immer auf zwei Theile oder Parteien, Gott aber ist der eine Theil." Auf ὁ θεὸς, nicht auf εἷς liegt der ganze Nachdruck: Gott, nicht etwa blofs Menschen oder ein anderes Volk bildet zum jüdischen Volke den andern Theil; also folgt daraus, dafs der Vertrag göttliche Autorität hat. Dann schliefst sich das Folgende so daran: Nachdem Paulus im Frühern gezeigt hatte, dafs der Segen nur aus der Verheifsung komme, und dafs durch das Gesetz an der Verheifsung nichts geändert worden seyn könne, er nun aber doch den göttlichen Ursprung des Gesetzes, seine göttliche Promulgation und Autorität behauptet hatte, so könnte man daraus schliefsen, dafs Verheifsung und Gesetz einander widerstreiten. Er wirft also die Frage auf: Ist nun etwa, wie jemand aus dem Bisherigen könnte folgern wollen, das Gesetz gegen die göttlichen Verheifsungen, und sind beide mit einander im Widerspruch? Dann geht er, um diese Vorstellung zu beseitigen, wieder auf den besondern Zweck des Gesetzes zurück, und weist nach, wie er mit der Erfüllung der Verheifsung harmonirt. — Mit dieser Erklärung Winer's kann ich mich aber doch aus folgenden Gründen nicht befreunden: 1) εἷς ohne weitern Zusatz kann nicht einer von zweien bedeuten; es müfste ein Genitiv dabei stehen, um das Ganze anzudeuten, dessen einer Theil näher bestimmt werden soll, und

auch dann wäre ἕτερος mehr an seinem Platze; 2) verlangt die Stellung der beiden Glieder nothwendig einen Gegensatz zu dem ἑνὸς οὐκ ἔστιν, nämlich δυοῖν oder πλειόνων ἐστίν, und diefs zwingt uns, auch abgesehen von der mit dem ersten Gliede parallelen Wortstellung, in εἷς ἐστιν den Prädikatsbegriff zu suchen und dagegen ὁ δὲ θεὸς für das Subjekt zu nehmen, welches nach der Winerschen Erklärung gerade umgekehrt ist; 3) weifs ich nicht, ob es in der Natur der Sache selbst liegt oder ob es nur Folge der Gewohnheit ist, dafs ich mich nicht recht von der Vorstellung losmachen kann, es sei in Vs. 20. eine wenn auch kurz und räthselhaft ausgedrückte Argumentation gegen die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes versteckt; ich theile diese Vorstellung mit den andern Auslegern, welche, wo nicht alle, doch weitaus die meisten (aufser Winer) offenbar bei ihren Erklärungen davon ausgehen; daher ihr doch im Zusammenhang und in der Redeweise des Paulus etwas zum Grund zu liegen scheint. Will man aber davon ausgehen und dabei bleiben, so kann ich noch immer keine bessere Erklärung finden, als die im Paul. Lehrbegr. a. a. O. vorgetragene Schleiermacher'sche, mit einigen Modificationen. „Den Uebertretungen zuliebe ward das Gesetz gegeben, mit Hülfleistung von Engeln, durch einen Mittler. Ein Mittler aber bezieht sich nicht blofs auf Eine Partei, sondern setzt allemal zwei Parteien voraus. (Der Vertrag ist für beide Theile verpflichtend; da nun das Jüdische Volk das Gesetz übertreten, so kann Gott in Beziehung auf das Gesetz nicht seine Verheifsungen, sondern nur seine Drohungen erfüllen.) Gott aber ist Einer; wo er ohne Mittler, für sich allein gehandelt hat, wie in seiner Verkündigung an Abraham, da ist auch die Erfüllung nicht abhängig von einer andern Partei (also etwa davon, ob das Jüdische Volk das Gesetz erfülle); Verheifsung und Erfüllung sind seine freie Gabe (χάρις). Streitet also das Gesetz gegen die Verheifsungen? Das sei ferne!" Bei dieser Erklärung ist ein gedoppelter Gegensatz angenommen, ὁ μεσίτης und ὁ θεός, οὐχ ἑνὸς und εἷς. Winer hat gegen

obige Erklärung vielerlei eingewandt: 1) Paulus hätte schreiben müssen: ἐν χριστῷ δὲ oder ἐν ἐπαγγελίᾳ δὲ ὁ θεὸς εἷς ἐστιν. Allerdings war zur Klarheit erforderlich, den Gegensatz des νομος und der ἐπαγγελία hervorzuheben; allein es konnte in seiner Absicht liegen, den Gegensatz von μεσίτης und θεὸς ins Licht zu stellen, wie wenn er sagen wollte: Die Anstalt, wo es eines Mittlers bedurfte und zwei Parteien waren, ist nicht die, von der wir Heil erwarten dürfen, sondern die, wo Gott einzig und allein mit seiner Gnade waltet. 2) Im Worte μεσίτης liege nicht nothwendig der Begriff eines Vertrages, einer συνθήκη. Allerdings! aber doch fafsten die Juden das Gesetz von diesem rechtlichen Gesichtspunkt eines gegenseitigen Vertrages, d. h. von Gott gegebener und von ihnen angenommener Bestimmungen auf (vgl. z. B. 2 Mos. XIX, 7. 8. XX, 19.). Warum sollte also bei dem Begriffe des μεσίτης nicht darauf Bezug genommen werden können? 3) Der Ursprung des Gesetzes hätte nicht so von der χάρις τοῦ θεοῦ getrennt werden können, dafs es einer andern Sache, die von der Gnade ausgehe, entgegengesetzt würde. Von der Winer'schen Ansicht aus betrachtet ist diefs richtig; allein es ist eben eine *petitio principii*, vorauszusetzen, dafs in Vs. 20. durchaus vom Ursprung des Gesetzes die Rede seyn müsse. 4) Zwischen Gesetz und Verheifsung sei nicht darum kein Widerstreit, weil jenes auf einem Vertrage, dieses auf der freien Gnade beruhe, sondern laut Vs. 21. weil es nicht in der Natur des Gesetzes liege, die ζωή zu bringen. Allerdings wird diefs im Folgenden so bewiesen; allein warum sollte nicht Paulus schon Vs. 20. auf einen formalen Unterschied zwischen Gesetz und Verheifsung haben hinweisen können, wozu er in dem Worte μεσίτου eine Veranlassung gefunden hatte? Dessen ungeachtet berge ich nicht, dafs ich die Sache noch gar nicht für erledigt halte; ja sie dürfte bei der vielfachen Bestimmbarkeit des Sinnes der grammatisch sehr einfachen Worte kaum jemals vollkommen erledigt werden. Als das Kürzeste könnte jemandem scheinen, mit Lücke Vs. 20. für ein Glossem zu halten; scheinen, sage ich; denn die

Aufgabe der Erklärung bliebe doch dieselbe, und es wäre vielleicht noch schwerer, die Absicht eines Glossators zu errathen, von dem wir sonst nichts wissen, als den Sinn des Apostels zu erforschen, dessen Lehrsätze und Lehrweise wir aus seinen Schriften kennen.

21. *οὖν*] ist entweder Folgerungspartikel oder bezeichnet den Uebergang zu etwas Neuem, wiewohl sich oft beide Bedeutungen nicht scharf trennen lassen, sondern in einander hinüberspielen. Im vorliegenden Vers ist *οὖν* mehr Folgerungspartikel, wenn man Vs. 20. erklärt wie Winer, dagegen nach unserer Erklärung Uebergangspartikel, wie schon aus dem Gesagten deutlich genug seyn wird.

τοῦ θεοῦ] Nach Winer's Erklärung sind diese Worte entweder ein unnöthiger Zusatz, der, weil er sich von selbst verstand, auch weggelassen werden konnte, oder man müfste sie so fassen, „die ja auch von Gott gegeben worden sind," für welche Auffassung sie aber doch zu wenig hervorgehoben zu seyn scheinen. Nach unserer Erklärung von Vs. 20. hingegen scheint *τοῦ θεοῦ* nachdrücklich beigefügt mit Rücksicht auf das im vorigen Verse Gesagte: „Die Verheifsungen, die unmittelbar von Gott herrühren, streiten sie etwa gegen das nur durch einen *μεσίτης* gegebene Gesetz?" Durch diese Erklärung wird zugleich die Echtheit von *τοῦ θεοῦ* höchst wahrscheinlich; der *Cod. Vatican.* (*B.*) läfst es nämlich weg, und zwei andere alte Codd. lesen statt dessen *τοῦ χριστοῦ*. Lachmann hat es in Haken eingeschlossen.

γὰρ] Grund der Abweisung eines Widerspruchs, hergenommen aus dem wahren Verhältnisse zwischen dem Gesetz und der Verheifsung und aus dem besondern Zwecke des Gesetzes. Diese Begründung erstreckt sich zunächst auf Vs. 21. u. 22., denen Vs. 23. u. 24. zur nähern Erläuterung dienen. Sehr gut hat Oikumenios den Gedanken in wenige Worte zusammengefafst: *Οὐ μόνον οὐ γέγονε (ὁ νόμος) κατ' αὐτῶν, ἀλλά γε τρόπον τινὰ καὶ συνήργησεν αὐταῖς· δι' ὧν γὰρ οὐκ ἔσωσεν οὐδὲ ἐδικαίωσεν, ἐπὶ τὴν πίστιν καταφυγεῖν προετρέψατο.*

ὁ δυνάμενος] Die Setzung des Artikels fällt hier auf und widerstreitet dem Genius unserer Sprache, wie I, 7. τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς. Man kann erklären „als ein solches, das im Stande sei." Vgl. Winer's Gr. S. 95.

ζωοποιῆσαι] Das Gesetz verhiefs denen, die es halten würden, die ζωὴ (III, 12), in welchem Worte die Begriffe von Leben und Seligkeit noch ununterschieden vereinigt sind. Es ist nun hier so dargestellt, wie wenn es in der Natur und Beschaffenheit des Gesetzes läge, das Leben und die Seligkeit nicht mittheilen zu können; es verhält sich auch wirklich so, wenn man die Unerfüllbarkeit als eine Eigenschaft desselben ansieht; allein der Grund davon liegt doch eigentlich nicht in ihm selbst, sondern in der menschlichen Sündhaftigkeit, im Fleische, in dem gegen das Gesetz Gottes streitenden Gesetz in den Gliedern; das Gesetz ist ἅγιος, καλὸς, δίκαιος, ἀγαθὸς, ja selbst πνευματικός, aber der Mensch ist σάρκινος, und da nun kann für ihn aus dem Gesetze wie die δικαιοσύνη, so auch die ζωὴ nicht hervorgehen; vielmehr ist für den Menschen um seiner Sündhaftigkeit willen das Gesetz Vermittler des Todes, weil es den Uebertretern den Tod zuerkennt. Vgl. Röm. VII, 9—13. Darum heifst die Mosaische Verfassung 2 Kor. III, 6. 7. eine διακονία τοῦ θανάτου. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 49 u. f. 63 u. f.

ὄντως] wirklich, in Wahrheit, nicht blofs in der Einbildung, wie bisher der Fall war. Ein Paar Codd. haben statt ὄντως, ἀληθείᾳ, was offenbar eine Glosse davon ist.

ἡ δικαιοσύνη] Eigentlich wäre die δικαιοσύνη das Mittelglied zwischen dem νόμος und der ζωὴ, und nur vermittelst ihrer wäre das Gesetz im Stande gewesen, die ζωὴ herbeizuführen. Paulus hat aber die Schlufsfolge so gestellt: Weil aus dem νόμος die ζωὴ nicht hervorgehen kann, so kann auch die δικαιοσύνη nicht aus ihm hervorgehen. Jenes hatte er Vs. 10. bewiesen aus der Unerfüllbarkeit des Gesetzes; den letztern Satz spricht

er darum aus, weil eben die Judaisirenden eine *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου* behaupteten.

22. *ἡ γραφή*] Man erwartet *ὁ νόμος;* allein der allgemeine Ausdruck *ἡ γραφὴ* pafst besser zu dem Prädikat; das Gesetz an sich ist blofs befehlend, enthält blofs Gebote nebst den Motiven der Belohnung und Bestrafung, während hingegen die Schrift überhaupt, z. B. die der Propheten, die Menschen als Sünder und Uebertreter des göttlichen Willens bezeichnet. Freilich hätte Paulus den *νόμος* auch in diesem allgemeinern Sinne für *γραφὴ* setzen können. Vgl. Röm. III, 19. wo indessen der Gebrauch von *νόμος* durch das folgende *τοῖς ἐν τῷ νόμῳ* veranlafst ist, wie Gal. IV, 21.

συνέκλεισεν — ὑπὸ ἁμαρτίαν] oder, wie Lachmann liest (nach den Codd. A D.) *ὑφ' ἁμαρτίαν* — schlofs unter die Sünde zusammen, d. i. erklärte als Sünder. Die *ἁμαρτία* ist, wie sonst die *ἀδικία*, die Uebertretung der göttlichen Gebote, die Abweichung, Abirrung vom Willen Gottes. Der Aorist ist gesetzt, nicht das Perfect, weil nicht das Factum erzählt wird, dessen Folgen oder Resultate noch fortdauern, sondern das vorübergegangene Factum des Erklärens oder Aussprechens gemeint ist. Mit *σὺν*, zusammen, mit einander, wird auf die Gleichheit aller, mit *κλείειν* auf die Ohnmacht des Menschen, der sich gegen dieses von Gott geordnete Verhältnifs sträuben, dasselbe läugnen (Röm. III, 19.) und eine *ἰδία δικαιοσύνη* erringen zu wollen vermeinte, gedeutet. Die Vereinigung von beiden macht *συνέκλεισεν* zu einem sehr gewichtigen Ausdruck. Vgl. Röm. XI, 32. Auch *ὑπὸ* zeigt das Unterworfenseyn an, vgl. Röm. III, 9.

τὰ πάντα] Aeltere Theologen, z. B. Calvin, Wolf u. A. halten diefs nicht für einerlei mit *τοὺς πάντας*, sondern aufser den Menschen liege zugleich auch das darin, was sie besitzen und was sie geben können. Allein vergleichen wir ähnliche Aussprüche, wie Röm. III, 9. XI, 32. in welchen *τοὺς πάντας* steht, so ist nicht einzusehen, warum hier in *τὰ πάντα* mehr eingeschlossen seyn sollte, als in *τοὺς πάντας*. (Winer verweist auch

auf Kol. I, 20.; allein hier kann wegen der Apposition εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς allerdings noch in Frage gestellt werden, ob τὰ πάντα blofs auf das Menschengeschlecht zu beziehen sei.) Ich möchte also zwischen τοὺς πάντας und τὰ πάντα keinen gröfsern Unterschied annehmen, als zwischen „die Menschen" und „die Menschenwelt," oder zwischen „allesammt" und „alles mit einander," welches ja auch im Deutschen sehr oft von einer ununterschiedenen Masse von Menschen gebraucht wird. Der Artikel, den zwei Codd. weglassen, ist ganz in der Ordnung, da nicht von einem unbestimmten All, sondern von Allem, was Mensch heifst, die Rede ist. Der Zusammenhang weist zwar zunächst blofs auf die Juden; allein wenn auch τοὺς πάντας sich blofs auf diese beziehen könnte, so ist dies bei τὰ πάντα nicht mehr möglich. Paulus greift also hier gleichsam über und sagt, die Schrift erkläre die Juden für Sünder, wie die Heiden, welche von Natur ἁμαρτωλοὶ sind, so dafs alle mit einander, alles ohne Unterschied als sündhaft anzusehen ist. Uebrigens ist dieser Satz eine erklärende und verallgemeinernde Wiederholung von Vs. 19. τῶν παραβάσεων χάριν ἐτ. ὁ ν.

ἵνα – δοϑῇ] übersetzt Winer: *quo appareat (appareret?) dari*, und schon Rosenm. bemerkt: *logice: ut intelligamus, perspiciamus.* Freilich geht hieraus die Erkenntnifs hervor, dafs die Erfüllung der Verheifsung nicht aus dem Gesetze, sondern aus der πίστις komme; allein Paulus redet nicht von der Entstehung einer Erkenntnifs, sondern von factischen Verhältnissen, von denen eines aus dem andern hervorgeht und durch das andere bedingt ist. Nun kann zwar aus einem Ausspruche der Schrift nicht unmittelbar ein factisches Verhältnifs hervorgehen, sondern man kann daraus nur dasselbe als von Gott, der die Schrift eingegeben hat, so beschlossen erkennen. Die Worte συνέκλεισεν ἡ γραφὴ u. s. w. sind eine Breviloquenz, und man mufs den Satz eigentlich in zwei auflösen: Alle sind insgesammt Sünder geworden, und als solche hat sie auch die Schrift bezeichnet, damit u. s. w. Paulus will den

Zustand der Sündhaftigkeit Aller theils als etwas von Gott in der Schrift als Factum Ausgesprochenes, theils von Gott mit dem Zwecke Beschlossenes darstellen, dafs daraus ein anderes Verhältnifs, ein anderer Zustand hervorgehe. Aehnlich ist Röm. IV, 16. *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν*, wo auch nicht umschrieben werden darf: „damit erkannt würde, dafs die *κληρονομία* aus Gnaden Statt finde." Derselbe Gedanke liegt ohne Zweifel, wenn er schon nicht so scharf hervorgehoben wird, auch hier zum Grunde, und ist im Verbum *δοθῇ* angedeutet. Die Menschen sollten alle unter die *ἁμαρτία* kommen, damit sie Gottes Segnungen empfangen könnten als ein *δῶρον*, als eine *χάρις*, nicht als einen vertragsmäfsigen Lohn, oder als etwas, worauf sie den mindesten rechtlichen Anspruch machen könnten.

ἡ ἐπαγγελία] die Verheifsung statt des Verheifsenen oder des Objekts der Verheifsung, als welches man sich entweder aus dem weitern Zusammenhang Vs. 14. das *πνεῦμα*, oder aus dem nähern Vs. 21. die *ζωὴ* zu denken hat. Es macht keinen wesentlichen Unterschied, weil beides unzertrennlich ist, denn *τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ* 2 Kor. III, 6.

τοῖς πιστεύουσιν] scheint nach *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ* überflüssig zu seyn; allein der Begriff der *πίστις* wird dadurch wie Vs. 9. mit Nachdruck wiederholt, indem sich Paulus abermals theils gegen die *ἔργα νόμου*, theils gegen den Particularismus, dessen stete Quelle das Mosaische Gesetz war, verwahren will. Die letztere Tendenz tritt dann Vs. 26. u. ff. völlig heraus.

23. *τὴν πίστιν*] Winer bestreitet mit Recht die fast von allen neuern Erklärern angenommene Bedeutung *doctrina Christi*. Dem Zusammenhang gemäfs fafst er es so auf: „bevor die *πίστις* als das Mittel zur (wahren) Gottgefälligkeit den Menschen gewährt wurde." Was dieses sei, konnte Paulus hier so gut als II, 16. und gerade im vorhergehenden Verse als seinen Lesern bekannt voraussetzen. Von der objektiven Seite betrachtet, hätte er auch schreiben können: *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὸν χριστόν;*

aber es ist ihm hier mehr um die subjektive Seite zu thun, indem er die beiden Wege, Gottwohlgefälligkeit und Gerechtigkeit zu erwerben, einander gegenüber stellt und auf die innere Gemüthsverfassung hinweist, die der πίστις zum Grund liegt und die sich erst in den Menschen entwickeln mufste, bevor der gesetzliche Weg aufgegeben werden konnte. Eher als die πίστις könnte ἐλθεῖν einige Schwierigkeit machen; man könnte fragen: War denn nicht der Glaube schon längst da, und stellt nicht Paulus selbst den Abraham als Muster des Glaubens auf? Allerdings; aber vor Christo war die πίστις so etwas Seltenes und nur als einzelne Ausnahme sich Findendes, dafs sie so zu sagen, nicht in Anschlag zu bringen ist; erst mit der Erscheinung Christi ward die πίστις allgemeiner, es war die Zeit der πίστις gekommen.

ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι] Mehrere der ältesten Hdschr. haben συγκλειόμενοι, und Lachmann hat dieſs aufgenommen. Grammatisch richtig ist nur das Perfect, was aber eben defshalb vielleicht eine spätere Emendation seyn könnte. Mit diesem Particip ist ὑπὸ νόμον zu verbinden, wie Vs. 22. συνέκλεισεν – ὑφ' ἁμαρτίαν, auf welche Worte Paulus zurückzuweisen und anzuspielen scheint. Das Gesetz steht mit der Sünde in einer so genauen Wechselbeziehung, dafs die Unterwerfung unter das eine auch eine Unterwerfung unter das andere ist. Ἐφρουρούμεθα, wir wurden gehütet, bewacht; von wem? ist leicht zu ergänzen, ὑπὸ τοῦ νόμου. Hingegen wird nicht gesagt, worin diese φρουρὰ bestanden habe und von welcher Art sie gewesen sei. Im Folgenden wird der Schlufs gezogen, dafs der νόμος ein παιδαγωγὸς gewesen sei; daher wir auch die φρουρὰ ähnlich einer solchen aufzufassen haben, zu welcher einem παιδαγωγὸς Kinder anvertraut zu werden pflegen. Des Pädagogen, der bei den Griechen viel tiefer stand als bei uns, erste Pflicht aber ist es, die Kinder zu bewahren und zu hüten, dafs ihnen nichts Uebles zustofse. Dieſs ist aber eigentlich nichts anderes, als was die allgemeine Bedeutung, welche φρουρεῖν im N. T. hat, schon in sich

enthält. Vgl. Phil. IV, 7. und besonders 1 Petr. I, 5. wo es ebenfalls mit *εἰς* verbunden ist. *Φρουρεῖν εἰς* — heifst also ganz einfach: bis auf eine gewisse Zeit bewahren, aufsparen.

μέλλουσαν] Richtig bemerkt Winer in seiner Gr. S. 455. „Gal. III, 23. steht *μέλλουσαν* vorn (d. h. vor *τὴν πίστιν*), weil eben das Zukünftige dem Gegenwärtigen opponirt wird; in *μέλλουσα* liegt also der Hauptbegriff, der durch *ἀποκαλυφθῆναι* weiterhin ergänzt wird."

ἀποκαλυφθῆναι] Die einzige Stelle, worin *ἀποκαλύπτεσθαι* von der *πίστις* gesagt wird. Ich denke mir die Sache so: Bis zur Erscheinung Christi, des Objekts des Glaubens, war das, dafs die *δικαιοσύνη* aus der *πίστις* komme, ein *μυστήριον*, dessen *ἀποκάλυψις* jetzt durch das *κήρυγμα χριστοῦ* erfolgt. Wie es also von der *δικαιοσύνη θεοῦ* Röm. I, 17. heifst, *ἀποκαλύπτεται*, so hier von der *πίστις*. Sie wird geoffenbart, d. h. zunächst kund gemacht, verkündigt, und, inwiefern aus der Verkündigung der Glaube entsteht (Röm. X, 17.), auch mitgetheilt.

24. *ἡμῶν*] unser, d. i. der Juden.

παιδαγωγὸς] Der Vergleichungspunkt zwischen dem *παιδαγωγὸς* und dem *νόμος* liegt nicht in der schützenden und bewahrenden Thätigkeit, was leicht aus *ἐφρουρούμεθα* geschlossen werden könnte, sondern in dem Warnen, Ermahnen und Züchtigen, wodurch das Gewissen geweckt, das Bedürfnifs nach einem höhern der geforderten ideellen Beschaffenheit entsprechenden Zustand hervorgerufen und die Erhebung auf eine höhere Stufe, wo Wille und Gesetz einander nicht mehr widerstreiten, vorbereitet wird. Der Geist sollte durch den Ernst der Zucht aus der Versunkenheit in das sinnliche Daseyn zum Selbstbewufstseyn und zur geregelten Selbstthätigkeit emporgehoben und zu seiner Vollendung getrieben werden. Diese Bestimmung als Ziel der individuellen Thätigkeit ist der positive Zweck des Gesetzes, während es die darin schon enthaltene negative Bedeutung desselben ist, die Erkenntnifs der Sünde zu vermitteln und dadurch den Glau-

ben vorzubereiten. Vgl. übrigens m. Paulin. Lehrbegr. S. 68 — 70.

εἰς χριστὸν] bezeichnet nicht blofs den Termin, s. v. a. *μέχρι χριστοῦ* oder *ἄχρις οὗ ἔλθῃ χριστός*, wie Rosenmüller und Koppe meinen, sondern Christus, d. h. der Glaube an ihn ist Ziel und Endzweck der Erziehung durch den *νόμος*, wie diefs in den folgenden erklärenden Worten noch deutlicher ausgesprochen wird.

ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν] Die meisten Ausleger sind hier wieder in der Auffassung des Absichtssatzes sehr oberflächlich. Sie denken beim Zwecke des Gesetzes und dem Geschäfte des *παιδαγωγὸς* immer nur an die Verhütung grober Ausbrüche des Lasters und der Sinnlichkeit, welche Vorstellung wir schon bei Vs. 19. abgewiesen haben. Auch hier gibt Paulus abermals einen andern Zweck an, den jene freilich geschickt mit dem ihrigen zu verbinden wissen, wie z. B. Rosenmüller, welcher sagt: *Hoc morum moderatoris et custodis officium lex illa populo praestitit, quod ni fuisset, prolapsi fuissent ad tantam impietatem, per quam obsurduissent ad vocem evangelii.* Wir hingegen, an unserer Erklärung der in Vs. 19. angegebenen Bestimmung des Gesetzes festhaltend und in Uebereinstimmung damit werden den Vs. 24. hinzugefügten Absichtssatz so verstehen: Das Gesetz, das die Juden zu erfüllen unvermögend waren, sollte sie ihre Erlösungsbedürftigkeit fühlen lassen und sie dahin führen, an ihrer eigenen Kraft und Selbstgerechtigkeit verzweifelnd und allen selbstischen Stolz und Dünkel aufgebend ihr ganzes Heil im Vertrauen auf Gottes in Christo erschienene Liebe zu suchen, hoffend, dafs er sie in der Gemeinschaft mit Christo als ihm Einverleibte und in ihm Aufgehobene aus freier Gnade als gerecht annehmen, von der Strafe lossprechen und mit den Gütern des ewigen Lebens segnen werde. Am deutlichsten hat Oikumenios diesen Sinn ausgedrückt: *Ὥςπερ ὁ παιδαγωγὸς προδιδάσκει τοὺς παῖδας, ἵνα εἰς διδασκάλους φοιτήσαντες εὐμαθέστεροι ἔσονται καὶ τὰ ὑπ' ἐκείνους δέξασθαι, οὕτως καὶ ὁ νόμος προδείξας ἡμῖν αὐτὸ τὸ εἰδέναι ὅτι ἁμαρτάνομεν, οὐδὲν*

ἕτερον ἢ ἑτοιμοτέρους ἐποίει, φανέντι τῷ χριστῷ προδραμεῖν, τῷ ποθεῖν ἀπαλλαγὴν τῶν ἁμαρτιῶν τῶν διὰ τοῦ νόμου γενομένων ἡμῖν καταφανῶν. κάλλιστα οὖν αὐτῷ εἴρηται τὸ τοῦ παιδαγωγοῦ παράδειγμα... ἐλέγχων γὰρ τὰς ἁμαρτίας καὶ μὴ ἰσχύων δικαιῶσαι, τῷ χριστῷ ἡμᾶς παρέπεμπεν.

25. ἐλθούσης - - - ἐσμεν] Wäre εἰς χριστὸν die Angabe des Termins gewesen, so würden diese Worte eine überflüssige Wiederholung enthalten; wie aber im Vorhergehenden mehr dieser Zwek des νόμος bezeichnet wird, so folgt jetzt der Schlufsgedanke, wenn jener Zweck erreicht sei, so höre das Mittel auf.

26. πάντες - - ἐστε] Ueber die Verbindung dieses Satzes mit dem vorhergehenden durch γὰρ und über den Uebergang aus der ersten Person in die zweite, bemerken die Ausleger entweder gar nichts oder nur sehr Unbefriedigendes, wie z. B. Koppe, welcher γὰρ durch die Bemerkung abfertigt: *γὰρ initio vers. pro δὲ positum imo vero.* Dafs die beiden Sätze in einem logischen Verhältnifs zu einander stehen, ergibt sich schon aus der Wiederholung des Begriffes πίστις; aber eine unmittelbare Begründung oder Erklärung des ersten kann der zweite wegen der Veränderung des Subjekts nicht enthalten. Wie sehr oft, müssen wir also vor γὰρ einen Zwischengedanken ergänzen, und dann zeigt sich folgender Zusammenhang: „Nachdem die πίστις gekommen, sind wir (Judenchristen) nicht mehr unter dem παιδαγωγός — wie viel weniger denn ihr (Heidenchristen), die nie darunter standet!" oder „so wenig als ihr (Heidenchristen), die ihr an Christum glaubet: denn ihr alle (Heidenchristen, wie Judenchristen) seid Söhne Gottes mittelst des Glaubens in Christo." Dafs Paulus mit der zweiten Person die Galater anredet, läfst sich aus der Analogie mit III, 1 — 7. IV, 8 — 18. und dem schon öfters bemerkten Gegensatz zu ἡμεῖς leicht erweisen; und wie durch ἡμεῖς III, 13. 23. 24. IV, 4. die Judenchristen bezeichnet werden, so ergibt sich hinwieder aus IV, 8. deutlich, dafs wir uns die Galater (ὑμεῖς)

zwar der grofsen Mehrzahl nach als Heidenchristen zu denken haben; aber gewifs bestanden ihre Gemeinden so wenig als irgend eine andere Gemeinde ausschliefslich aus solchen, sondern Heidenchristen waren mit Judenchristen vermischt. Nun hatten judaisirende Lehrer die Heidenchristen auf das Gesetz verpflichten wollen, weil nach ihrer Behauptung die εὐλογία, die κληρονομία, die δικαιοσύνη an die Beobachtung des Gesetzes geknüpft sei. Diefs hat nun Paulus bereits widerlegt, das Widersprechende in dieser Behauptung nachgewiesen und gezeigt, dafs jenes alles nur aus der πίστις flieſse. Dieselben scheinen auch behauptet zu haben, dafs nur die Juden, als die in der Mosaischen Verfassung Lebenden und das Zeichen der Beschneidung an sich Tragenden wie Söhne Abrahams (III, 9. 28.), so auch Söhne Gottes seien, vielleicht mit Berufung auf 5 Mos. XIV, 1., und zu Widerlegung dieser Behauptung bietet sich nun dem Paulus durch die Darstellung des νόμος als eines παιδαγωγὸς ein schicklicher Uebergang dar. Vorläufig stellt Paulus seine den Judaisirenden entgegengesetzten Lehrsätze auf, und erst von IV, 1. hinweg folgt die genauere Nachweisung, dafs die unter dem παιδαγωγὸς Stehenden noch nicht zur Sohnschaft (welche die Mündigkeit in sich schliefst) gelangt seien. Es ist zwar freilich nirgends ausdrücklich gesagt, dafs die Judaisirenden blofs für sich und ihresgleichen die υἱοθεσία in Anspruch genommen hätten; aber es läfst sich diefs schon in Analogie mit den andern Behauptungen, die auch nicht als gerade aus dem Munde der Gegner kommend angeführt sind und doch nicht bezweifelt werden, leicht schliefsen, da Paulus gegen diese, wie gegen jene eine gleiche Polemik ausübt. Auf ähnliche Weise geht Paulus Röm. VIII, 14. (ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ) mit einem Mal auf den Begriff der Söhne Gottes über, wo sich in dem hervorgehobenen οὗτοι die polemische Tendenz ebenso deutlich ausspricht, als in Gal. III, 7. οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ. Wie Paulus an die Stelle der fleischlichen Abstammung von Abraham, deren sich die Juden rühmten, die Forderung der Verwandtschaft des

Glaubens setzt, so erhebt er auch den Begriff der Kindschaft Gottes, welche sich als dem auserwählten Volke Gottes die Juden zuschrieben, von seiner Aeufserlichkeit und Beschränktheit zur Innerlichkeit, Allgemeinheit und Wahrheit, indem nicht das Gehören zum Volke der Juden dem Fleische nach den Charakter eines Kindes Gottes verleiht, sondern die Verbindung mit Christo durch den Glauben (vgl. Joh. I, 12. 13.) und (Röm. VIII, 14.) das Getriebenwerden vom Geiste Gottes. Aehnlich ist der Ausspruch Röm. IX, 6. *οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ.*

ἐν χριστῷ Ἰησοῦ] Sämmtliche Ausleger verbinden, so viel mir bekannt, diese Worte mit *πίστεως*, so dafs *ἐν* statt des gewöhnlichern *εἰς* gesetzt wäre. Man mufs zugestehen, dafs der Sprachgebrauch diese Verbindung erlaubt. 1 Tim. III, 13. und 2 Tim. III, 15. steht zwar nach *πίστις* noch der Artikel, *ἡ πίστις ἡ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ*; allein in solchen Verbindungen wird der Artikel oft weggelassen, und überdiefs würde schon dadurch immer die Möglichkeit erwiesen, dafs *ἐν* nach *πίστις* stehen könne. Röm. III, 25. kann als streitig nicht als Beweisstelle angeführt werden. Hingegen darf man sich auf Kol. I, 4. und Eph. I, 15. berufen, weil hier die *πίστις ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* mit der *ἀγάπη εἰς τοὺς ἁγίους* einen Parallelismus bildet. Auch Mark. I, 15. wird man sich kaum mit der gezwungenen Auslegung von *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* „um des Evangeliums willen" befriedigen können. Ueberdiefs entspricht *πιστεύειν ἔν τινι* dem hebr. הָאֲמִין בְּ, so in der LXX Jer. XII, 6. Ps. LXXVIII, 22., und die Präposition ב oder *ἐν* ist aus der sinnlichen Anschauung zu erklären, „dafs der Glaubende und Vertrauende in dem Andern eine Basis sucht und findet." Vgl. Tholuck's Beiträge S. 94. Dessen ungeachtet dünkt mich noch immer in unserer Stelle die Trennung des *ἐν χριστῷ Ἰησοῦ* von *πίστεως* vorzuziehen, und zwar hauptsächlich um zweier Gründe willen: 1) Paulus liebt es, gerade z. B. in diesem Zusammenhang, die *πίστις* schlechthin dem *νόμος* entgegenzusetzen; so wenig bezweifelt werden kann, dafs unter dem *νόμος* das Mosaische Gesetz gemeint sei, eben

so versteht es sich auch von selbst, dafs an die πίστις εἰς χριστὸν Ἰησοῦν zu denken ist. Verbindet man nun ἐν χρ. Ἰ. mit πίστεως, so erhalten wir einen Zusatz, der an sich überflüssig ist, weil er sich von selbst versteht. 2) Gleich im folgenden Vers geht Paulus auf die Darstellung der innigen Vereinigung und Verbindung mit Christo über und in Vs. 28. kommen noch einmal die Worte ἐν χριστῷ Ἰησοῦ. In Analogie damit möchte ich auch hier διὰ τῆς πίστεως als Rückweisung auf das vorhergegangene ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως, welches dadurch wieder aufgenommen wird, ἐν χριστῷ Ἰησοῦ aber als einen Zusatz auffassen, auf dem nicht minder Gewicht liegt: „in Christo," d. i. in der innigen Vereinigung mit Christo, als ihm angehörig, wir in ihm und er in uns lebend. So würde dann ἐν gleichsam das Element bezeichnen, in dem wir uns bewegen, und der Satz würde an Kraft und Gehalt gewinnen. Der Schlufssatz Vs. 29. εἰ δὲ ὑμεῖς χριστοῦ u. s. w. macht mir diese Auslegung beinahe gewifs. Andern mag die erstere Auslegung natürlicher vorkommen, und der Unterschied beider ist an sich jedenfalls nicht von grofser Bedeutung.

27. ὅσοι γὰρ κ. τ. λ.] Wovon sollen diese Worte eine Erklärung oder Begründung enthalten? Vom Subjekt oder vom Prädikat des vorhergehenden Satzes? Vom Prädikat nicht, weil der Begriff der υἱοθεσία ganz fahren gelassen und erst IV, 1. allmälig wieder aufgenommen wird; also vom Subjekt πάντες. Dafs auf diesem der Nachdruck gelegen habe, ergibt sich auch aus Vs. 28., wo Paulus offenbar die Aufhebung des Particularismus durch das Christenthum behauptet und die Gleichheit Aller in Christo wiederholt. Daraus schliefsen wir nun weiter, dafs auch ὅσοι mit einigem Nachdruck gesagt sei, obwohl in χριστὸν ἐνεδύσασθε das eigentliche Begründende von Vs. 26. liegen mufs. — Statt βαπτίζεσθαι εἴς τινα welches noch Röm. VI, 3. 1 Kor. I, 15. 16. X, 2. XII, 13. vorkommt, ist sonst βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομά τινος stehende Formel Matth. XXVIII, 19. 1 Kor. I, 13. Was man ursprünglich bei der weitern oder kürzern Formel

gedacht habe, läfst sich nicht mehr genau ausmitteln; doch sollte ohne Zweifel die Taufe ein Symbol seyn, wodurch man sich an eine Person anzuschliefsen, sich ihrer Autorität zu unterwerfen, zu ihrer Idee sich zu bekennen und sie in sich aufzunehmen erklärte.

χριστὸν ἐνεδύσασθε] Eine bildliche Redensart, hergenommen von dem Anziehen der Kleider (wohl gewöhnlich frischer) nach der Taufe und übergetragen auf die das äufsere Leben wie das Innere des Gemüthes umfassende Verähnlichung und Vereinigung mit Christo. Vgl. Röm. VI, 3 — 6. u. m. Paulin. Lehrbegr. S. 229 u. f. Nicht als etwas Geschehenes, sondern als eine Forderung an die Christen wird das *ἐνδύεσθαι χριστὸν* ausgesprochen Röm. XIII, 14., welcher scheinbare Widerspruch aufgelöst erscheint Kol. III, 9 — 11. Die Christen sind nämlich allerdings *ἐκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* und *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον*, aber dieser neue Mensch ist *ἀνακαινούμενος εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*. Der *κτίσας* ist freilich Gott, vgl. Eph. IV, 24., aber *ἐν χριστῷ Ἰησοῦ* nach Eph. III, 9. II, 10., welcher nach Kol. I, 15. auch Bild des unsichtbaren Gottes ist. Das *ἐνδύεσθαι τὸν νέον ἄνθρωπον* u. s. w. ist also nicht verschieden von dem *ἐνδύεσθαι χριστὸν*, und die Stellen Kol. III, 9 — 11. und Gal. III, 27. 28. sind um so mehr Parallelstellen, als Paulus in beiden auf die Behauptung, dafs alle religiösen Unterschiede im Christenthum aufgehoben seien, übergeht. Weil sich in beiden dieser gleiche Gedanke daran knüpft, so läfst sich daraus schliefsen, dafs in dem *καινὸς ἄνθρωπος* und *χριστὸς* vorzüglich an das Universalistische, rein Menschliche, worin alle bisher die Menschen von einander trennenden oder einander unterordnenden religiösen Unterschiede aufgehoben sind, zu denken ist. Die alten Ausleger hingegen, Chrysostomos, Theodoretos, Oikumenios u. A. denken bei Christus an das Prädikat Sohn Gottes, und nehmen folgenden Gedankengang an: *Ἐπειδὴ εἶπεν, ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε, διδάσκει καὶ πῶς ἔτυχον τούτου, καί φησιν, ἐνεδύσασθε τὸν ἀληθῶς υἱὸν τοῦ θεοῦ· ἐκεῖνον δὲ ἐνδεδυμένοι εἰκότως υἱοὶ θεοῦ χρηματίζετε* (Theod.).

Allein warum schrieb dann nicht Paulus *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* entweder anstatt oder zu *χριστόν*? Aufserdem dafs mir diese Schlufsfolge zu wenig angedeutet scheint, finde ich die antiparticularistische Tendenz der Stelle (*πάντες – ὅσοι – οὐκ ἔνι* u. s. w. — *πάντες – εἷς – εἰ δὲ* u. s. w.) durchaus überwiegend. Vgl. VI, 15. 2 Kor. V, 17.

28. *οὐκ ἔνι*] *Ἔνι* ist eigentlich die Präposition *ἐνὶ* (*ἐν*) mit zurückgezogenem Accent, wobei die passende Form des Verbum *εἶναι* (hier *ἐστὶ*) zu suppliren ist. Vgl. Winer's Gr. §. 14, 2. Anm. Also: „es ist nicht darin." (Falsch Flatt: *nullum momentum habet*, s. v. a. *οὐδέν ἐστι*.) Aber worin? Koppe erklärt: *ἐν δὲ χριστῷ οὐκ ἔστι, apud Christum nihil valet, sive fueris Judaeus sive ethnicus.* Allein wenn man auch die Ergänzung von *ἐν χριστῷ* zugäbe, so wäre doch diese Erklärung von *ἔνεστι* durchaus unzulässig. Aber auch die Beziehung auf Christum wäre etwas sonderbar, und es müfste an Christum in der weitern Bedeutung des Leibes oder der Gemeinde Christi gedacht werden, welche doch in *χριστ. ἐνεδ.* nicht Statt fand. Winer erklärt mit Berufung auf Kol. III, 11. *non amplius est in his, qui in Christum baptizati sunt cet. V*, 27. *Darunter ist kein cet.* Diese Erklärung ist allein zulässig, nur möchte ich statt *qui in Chr. baptizati sunt* lieber setzen: *qui Christum induerunt.*

Ἰουδαῖος – Ἕλλην] Dieser Gegensatz wird Kol. III, 11. erklärt durch *περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία. Ἕλλην* bezeichnet nämlich im Gegensatz zu *Ἰουδαῖος* jeden Nichtjuden. Vgl. die Anm. zu II, 3. Das Adjectiv *ἐθνικὸς* kommt nur Matth. VI, 7. XVIII, 17. vor.

δοῦλος – ἐλεύθερος – ἄρσεν – θῆλυ] Dafs weder bei den Heiden noch bei den Juden Freie und Knechte, Männer und Weiber gleiche Rechte in religiösen Dingen besafsen, ist bekannt. Durch die Aufhebung aller religiösen Privilegien mufste sich das Christenthum vorzüglich dem Sclavenstand und dem weiblichen Geschlecht empfehlen; daher wir aus diesen gleich anfangs Viele zum Christenthum übertreten sehen. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 301.

πάντες] besser mit Lachmann nach dem Cod. A. ἅπαντες, *cuncti*, nicht *omnes*.

γὰρ] enthält die Begründung der Behauptung, dafs alle Unterschiede aufgehoben seien. Schon defshalb kann der Sinn nicht blofs der seyn: „ihr alle seid einander gleich," wie Koppe es erklärt: *omnes eodem iure fruimini per J. Chr.*, gesetzt auch εἷς könnte, wie er meint, statt ὁ αὐτὸς gesetzt seyn; sondern der Satz mufs schon wegen γὰρ als Grund mehr enthalten, als das Vorhergehende, welches begründet werden soll. Nicht einmal des Chrysostomos Erklärung, μίαν μορφὴν, ἕνα τύπον ἔχετε πάντες, τὸν τοῦ χριστοῦ scheint den Worten Pauli völlig zu entsprechen. Hingegen fafst schon Theodoretos εἷς richtig als Eine Person der Zahl nach. Τὸ εἷς, sagt er, ἀντὶ τοῦ ἓν σῶμα· αὐτὸς γὰρ ἡμῶν ἐστι κεφαλή. Vgl. Eph. II, 15. 16. IV, 15. 16. Kol. II, 19. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 260.

ἐν χριστῷ Ἰησοῦ] ist nicht s. v. a. *per J. Chr.*, sondern *tamquam Christo insiti*. Das logische Verhältnifs der Gedanken ist also dieses: Weil keiner etwas für sich ist, sondern alle nur in Christo ihr gemeinschaftliches Lebensprincip haben, so haben auch alle bisherigen religiösen Unterschiede aufgehört.

29. εἰ δὲ ὑμεῖς χριστοῦ] *sc.* ἐστέ, wenn ihr aber Christi seid, d. i. Christo (als Eigenthum) angehöret, mit ihm nur Einen Leib bildet —

ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστὲ] so seid ihr der Same (die verheifsene Nachkommenschaft) Abrahams, (weil nämlich nach III, 16. Christus dieser Same ist) —

κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι] gemäfs (in Folge) der Verheifsung Erben, ihr seid die, denen der der Nachkommenschaft Abrahams verheifsene Segen zu Theil wird. Vgl. III, 8. 14. (Der Autorität mehrerer ältester Hdschr. und Uebers. folgend hat Lachmann καὶ aus dem Text weggelassen.) Auch hier zeigt es sich deutlich, dafs ὑμεῖς vorzugsweise auf die Heidenchristen geht, an denen, obwohl sie nicht leibliche Nachkommen Abrahams sind, doch in der Vereinigung mit Christo die göttliche Verheifsung in Erfüllung geht.

Viertes Capitel.

Das vorhergehende durch Klarheit und Bündigkeit ausgezeichnete Raisonnement erhält nun noch eine nähere Erläuterung 1 — 7., die sich anknüpft an das Wort κληρονόμοι III, 29. Paulus zeigt nämlich aus dem täglichen Leben und der bürgerlichen Sitte, dafs ein κληρονόμος erst mit eingetretener Mündigkeit in seine Rechte als υἱὸς eintrete, so lange er aber noch νήπιος sey, sich von einem δοῦλος nicht unterscheide; dann parallelisirt er das gesetzliche Judenthum mit der νηπιότης und δουλεία, die Mündigkeitserklärung mit der Erscheinung Christi, der die Juden aus der Knechtschaft des Gesetzes losgekauft hat. Hierbei ist zu bemerken, dafs, während III, 18. die κληρονομία allgemein die Erlangung und den Besitz der Heilsgüter bezeichnete, hier nun der Begriff der rechtmäfsigen Erbschaft mit darin liegen mufs, obwohl diefs gerade die schwache Seite in der Vergleichung des Menschlichen mit dem Göttlichen ist. Ebenso Röm. VIII, 17., wo aus dem verwandtschaftlichen Verhältnifs der υἱοθεσία die κληρονομία abgeleitet wird. — Ueber den κληρονόμος hat mir Hr. Prof. Studer folgende treffliche Bemerkung mitgetheilt: „Unter dem κληρονόμος denke ich mir einen Erben, dessen Vater todt ist, der aber wegen seiner Unmündigkeit sein Vermögen nicht selbst verwalten kann, sondern (wie Demosthenes) unter Vormundschaft steht. Diese Voraussetzung macht unnöthig, 1) κληρονόμος als künftiger Erbe, 2) κύριος πάντων ὤν mit Winer als *dominus futurus bonorum paternorum*, und 3) ἐπίτροπος im Sinne von παιδαγωγὸς (Winer: *servus, qui pueri curam gerit et tutelam, patre etiam superstite, magister morum*) statt des viel gewöhnlichern eines Vormundes zu nehmen, der bei dem Unmündigen Vaterstelle vertritt, die Sorge für Haus und Feld aber und die specielle Beaufsichtigung des unmündigen Erben, wie früher der Vater selbst auch that, dem οἰκονόμος überläfst. Das griechische ἐπίτροπος ist in der Bedeutung Vormund von Waisen sogar in die

rabbinische Sprache übergegangen. Vgl. die Stellen bei Schöttgen *ad h. l.*"

1. *λέγω δὲ*] kündigt öfters nähere Erörterungen an. Vgl. Röm. XV, 8. 1 Kor. I, 12. Gal. III, 17.

νήπιος] hier unmündig im rechtlichen, nicht im physischen Sinn, wofür sonst die Griechen *ἄνηβος* im Gegensatz von *ἔφηβος* sagten.

οὐδὲν διαφέρει δούλου] „*non est magis sui iuris atque arbitrii, quam servus; quemadmodum hic heri, ita ille magistri imperio subest.*" Winer.

2. *ὑπὸ -- οἰκονόμους*] *Οἰκονόμος* hiefs der Sclave, dem die Aufsicht über das ganze Hauswesen und das Gesinde oblag, womit auch die Sorge für die Kinder, wenigstens in ökonomischer Hinsicht, verbunden seyn konnte, wofür Winer citirt 1 Mos. XXIV, 3. und Diod. Sic. *Ecl.* XXXVI, 1. p. 534.

ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός] bis zu dem vom Vater festgesetzten Termine, nämlich der Mündigkeit. *Προθεσμία* ist bei den Griechen ein *vocabulum forense*, eigentlich ein Adjectiv, bei dem zu ergänzen ist *ἡμέρα*. Vgl. meine Anm. zu *Plutarch. Consol. p.* 34.

3. *οὕτω καὶ ἡμεῖς*] Erst die neuern Ausleger, etwa von Grotius an, sprechen sich bestimmt darüber aus, wer unter *ἡμεῖς* zu verstehen sei. Zwar sieht man aus der Art, wie die patristischen Ausleger die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* erklären, deutlich genug, dafs sie unter *ἡμεῖς* nur die Juden verstehen; Grotius sagt: *de Judaeis loquitur, ut ostendunt sequentia*, Michaelis und Rosenmüller sind der gleichen Ansicht; Koppe schwankt: *ἡμεῖς ad Christianos e Judaeis et gentibus referri potest, ad illos tamen potissimum;* Winer endlich erklärt: *Christianos, tum e Judaeis tum e paganis ortos, dicit, cf. v.* 8. Hr. Dr. Paulus scheint ihm beizupflichten, da er umschreibt: „Wir, die jetzt Christen Gewordene." Wir müssen selbst sehen. Die erste Person geht fort bis Ende Vs. 5., dann folgt die zweite Person, eine Anrede, die anfangs noch nicht deutlich, mit Vs. 8. aber sich ganz bestimmt an die Heidenchristen richtet. Aus den Worten

ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου können wir keine Entscheidung hernehmen, weil die Auslegung dieser Worte selbst streitig ist und sich nach der Beziehung von ἡμεῖς richtet. Hingegen müssen wir schon aus diesem Gegensatz der ersten und zweiten Person die Vermuthung schöpfen, dafs unter jener die Judenchristen, unter diesen die Heidenchristen zu verstehen seien. Vgl. das zu III, 14. Gesagte, welche Stelle mit der unsrigen insofern eine Parallele bildet, als in beiden vom Loskauf vom Gesetze die Rede ist. Man kann nicht einwenden, dafs IV, 5. in τοὺς ὑπὸ νόμον die Juden als ein Theil aus dem vorangegangenen ἡμεῖς herausgehoben werde; denn τοὺς ὑπὸ νόμον steht statt ἡμᾶς absichtlich, um ὑπὸ νόμον zu wiederholen. Da nun in Vs. 4. u. 5. als nächster Zweck der Sendung Christi die Loskaufung der Juden vom Gesetz angegeben wird, da ferner das πλήρωμα τοῦ χρόνου die Anwendung der προθεσμία τοῦ πατρὸς ist, da endlich das Bild der ἐπίτροποι und οἰκονόμοι offenbar nur eine Fortsetzung und Erweiterung des schon III, 24. vom Gesetze gebrauchten Bildes eines παιδαγωγὸς ist, so dürfen wir mit Recht schliefsen, dafs auch die Anwendung des Bildes nur auf diejenigen sich beziehe, welche unter dem Gesetze gestanden hatten. Demnach werden wir ἡμεῖς nur auf die Judenchristen beziehen und darnach auch den Begriff der στοιχεῖα τοῦ κόσμου feststellen, nicht, wie es wohl geschehen seyn mag, umgekehrt, aus einer angenommenen Bedeutung von diesen auf den Umfang des Subjektes ἡμεῖς den Schlufs machen.

τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου] Die Deutung der Kirchenväter von Sonne, Mond und Sternen, als nach welchen die Zeiten und daher auch die Festtage berechnet werden, oder von den physischen Elementen, Wasser und Feuer, über deren Gebrauch das Gesetz Vorschriften enthielt, kann heutzutage für antiquirt angesehen werden; schon die Adjective πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ Vs. 9. können zeigen, wie unpassend sie sei. Man ist jetzt darüber einverstanden, dafs στοιχεῖα *prima institutionis elementa* bedeute und das mit νήπιοι angefangene Bild fortsetze. Hingegen ist man nicht so ganz einig, ob die στοιχεῖα

τοῦ κόσμου blofs auf das Mosaische Gesetz sich beziehen oder auch die religiösen Institutionen der Heiden einschliefsen. Für die erstere Annahme spricht, dafs wir ἡμεῖς von den Judenchristen verstehen mufsten und überhaupt bis Vs. 6. vom Judenthum die Rede ist; sodann dafs auch Kol. II, 8. u. 20., wo Paulus diesen gleichen Ausdruck gebraucht, eine Polemik gegen Judaisirende und gegen die Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes sich kund gibt. Dagegen aber läfst sich einwenden, dafs Paulus Vs. 9. die Heidenchristen vor einer Rückkehr zu den στοιχείοις warnt, wo πάλιν schwerlich blofs von einem Rückwärtsschreiten, nicht von einer eigentlichen Rückkehr wird erklärt werden dürfen. Zweitens läfst der Sprachgebrauch die Beschränkung des Wortes κόσμος auf die Juden kaum zu. Wo κόσμος nicht das Weltall oder die Dinge in der Welt, sondern die Menschenwelt bezeichnet, wie es hier wohl nicht anders seyn kann, da ist es die Menschheit im Allgemeinen, inwiefern sie vom göttlichen Geiste nicht durchdrungen und von der βασιλεία τοῦ θεοῦ ausgeschlossen ist, z. B. Röm. III, 19., daher vorzugsweise; bisweilen auch ausschliefslich die Heidenwelt, z. B. Röm. XI, 12. 15., nirgends aber ausschliefslich die Judenwelt. Wenn wir nun die στοιχεῖα τοῦ κόσμου von den ersten Anfangsgründen (religiöser Erkenntnifs), wie sie sich für den κόσμος, die vom göttlichen Geiste noch nicht erleuchtete und durchdrungene Menschheit schickten, verstehen, so werden wir uns doch defshalb nicht verleiten lassen, ἡμεῖς auch auf die Heidenchristen auszudehnen. Denn schon das damit verbundene ἦμεν δεδουλωμένοι weist deutlich auf die Knechtschaft unter dem Gesetze hin, und konnte im Sinn und der Ansicht des Paulus nicht so von den Heiden gesagt werden. Ich schliefse demnach so: Den an sich allgemeinen Ausdruck τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου wandte Paulus hier, das Gleichnifs von der Erziehung unmündiger Kinder fortsetzend, auf das jüdische Gesetz an, vielleicht mit Beziehung darauf, dafs auch in den religiösen Institutionen der Heiden, ihren asketischen Vorschriften u. dgl. Aehnliches vorkom-

men mochte, das unter die gleiche Kategorie zu stellen sei. Ich sage nur vielleicht, und man hat sich auf keinen Fall als Ansicht des Paulus zu denken, dafs die Juden, welche das Gesetz besafsen, mit den Heiden, welche von Gott und seinem Willen nichts wufsten, ungefähr auf der gleichen Stufe der Erkenntnifs gestanden haben; vielmehr ist sehr zu bezweifeln, ob Paulus den Heiden auch nur die *στοιχεῖα* zugestanden hätte. Vgl. Röm. I, 21. 28. und dagegen II, 17 — 20., ferner Eph. II, 12. IV, 17 — 19. Hingegen konnte Paulus das Gesetz, obwohl es nur den Juden gegeben war, doch als den Primarunterricht der Menschheit überhaupt betrachten, mit Beziehung darauf, da es schon viele Heiden über Gott und den göttlichen Willen belehrt hatte, und dafs die Juden selbst glaubten, es sei bestimmt, allen Völkern verkündigt zu werden und die gesammte Menschheit unter seinem Paniere zu vereinigen. Ueber die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 72 — 75.

ἦμεν δεδουλωμένοι] entspricht dem *οὐδὲν διαφέρει δούλου* Vs. 1.

4. *ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*] weist auf das obige *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς* zurück, ist s. v. a. *ὅτε δὲ ἐπληροῦτο ὁ χρόνος*, als die Zeit gekommen war, in welcher der ewige Rathschlufs Gottes, seinen Sohn in die Welt zu senden, sich verwirklichen sollte. Vgl. Mark. I, 15. *πεπλήρωται ὁ καιρὸς*. Eph. I, 10. *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν*. Die Vorstellung der Zeitbestimmung scheint hier noch die Form der Unbegreiflichkeit, mithin der Willkürlichkeit und als solcher auch der Zufälligkeit zu haben, da doch die Erfüllung jener Zeit ihren Grund in der nothwendigen Entwickelung des menschlichen Selbstbewufstseyns hat. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 85.

ἐξαπέστειλεν – τὸν υἱὸν αὐτοῦ] Calvin bemerkt: *Filium qui missus est, ante fuisse oportet; unde probatur aeterna eius divinitas: Christus ergo filius Dei est, e caelo missus.* Dafs diefs der Glaube des Apostels gewesen, kann nicht bezweifelt werden (vgl. Kol. I, 15 u. ff.), und man kann auch zugeben, dafs die Worte des Apostels diesen

Glauben voraussetzen. Aber gerade auf diese *divinitas* hinweisen will er hier keineswegs, sondern τὸν υἱὸν αὐτοῦ steht hier statt des gewöhnlichen χριστόν, um das folgende υἱοθεσίαν zu begründen.

γενόμενον ἐκ γυναικὸς] Viele Hdschr. von geringerer Autorität und einige Kirchenväter haben γεννώμενον ἐκ. γυν., welche Lesart an Rinck (*Lucubr. crit. p.* 174.) einen Vertheidiger gefunden hat. Eine Verwechselung war allerdings sehr leicht, ja sie fand auch wirklich Luk. I, 35. Statt, wo in einigen Codd. γενόμενον steht. Aber diese beiden Fälle sind gar nicht gleich; denn dort steht das Präsens statt des Futurums: τὸ γεννώμενον *sc.* ἐκ σοῦ, was viele Hdschr. hinzusetzen, „was von dir geboren wird," d. i. werden wird; das Präteritum γενόμενον wäre ganz unmöglich. In unserer Stelle ist es gerade umgekehrt; das Präsens ist nicht denkbar und das Präteritum erforderlich; denn Paulus erzählt ein Factum, und die beiden Participia sind reine Apposition zu τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Hätte Paulus das Verbum γεννᾶσθαι gebraucht, so hätte er nicht γεννώμενον, sondern γεννηθέντα schreiben müssen. Dafs er aber γενόμενον ἐκ γυναικὸς schreiben konnte, ist nach Röm. I, 3. 1 Mos. IV, 25. und selbst dem classischen Sprachgebrauch (vgl. schon Hom. Od. κ, 350.) nicht zu bezweifeln. Es ist also blofse Hypothese, dafs γενόμενον aus dem folgenden γενόμενον oder aus Röm. I, 3. entstanden sei, und es hat die entgegengesetzte Hypothese, dafs Paulus mit Absicht zweimal das gleiche Verbum gebraucht habe, um zwei gleich wichtige Facta anzuzeigen, mindestens eben so viel Wahrscheinlichkeit. — Warum aber führte Paulus dieses Factum an? Die Ausleger geben verschiedene Gründe an. Die ältern Ausleger sind der Meinung, Paulus wolle die Geburt Christi durch eine Jungfrau anzeigen. Oikumenios legt auf die Präposition ἐκ (statt διὰ) Gewicht; allein bei γίνεσθαι und γεννᾶσθαι ist ἐκ die gewöhnliche Präposition, wie bei *nasci.* Calvin: *Nominatim discernere Christum a reliquis voluit hominibus, quia ex semine matris creatus sit, non viri et mulieris coitu. Alioqui frigidum esset istud et abs*

re positum. Mulieris nomen hic generaliter ad sexum refertur. Grotius: *Non creatum eo modo, quo Adamus creatus fuerat, sed natum partu muliebri, quo nobis esset similior.* Die Annahme eines Gegensatzes gegen die männliche Erzeugung ist wohl eben so unbegründet, als die eines Gegensatzes gegen Adam. Wenn ein Gegensatz in den Worten liegt, so ist es der der gewöhnlichen niedrigen Menschlichkeit oder des Menschseyns und der göttlichen Substantialität (*ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*). Das vom Weibe Geborenseyn ist dem Hebräer das Prädikat der reinen Menschlichkeit mit dem Nebenbegriffe der Schwäche und Vergänglichkeit, so Hiob XIV, 1. vgl. Matth. XI, 11. Doch wird dieser Nebenbegriff hier durch den Zusammenhang gar nicht hervorgehoben, und es liegt also in diesen Worten weiter nichts als die Gleichheit mit allen andern Menschen, ungeachtet der Ungleichheit der ursprünglichen Natur und Würde; s. v. a. *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* Phil. II, 7., *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* Röm. VIII, 3. Vgl. Hebr. II, 14. 17. Aus der Vergleichung dieser Stellen geht deutlich hervor, dafs Paulus, wie auch der Verf. des Briefs an die Hebräer es als die erste Bedingung der Erlösung ansah, dafs der Sohn Gottes nicht etwa mit göttlicher Majestät und Glanz bekleidet als Engel vom Himmel erscheinen, sondern Fleisch und Blut annehmen und Mensch werden mufste (*ὤφειλε*), wie unser einer. Vgl. m. Paul. Lehrbegr., besonders S. 311 u. ff.

γενόμενον ὑπὸ νόμον] Wie hier aus dem vorigen *γενόμενον*, so wird im Folgenden *ὑπὸ νόμον* wiederholt; diese Wiederholung und jenes Asyndeton sind nicht zufällig oder etwa gar aus Mangel an Schönheit des Ausdrucks entstanden, sondern sie sind gleichsam der Ausdruck des Festhaltens am Begriff und eine kurze, stringente Hinweisung auf die Consequenz des Raisonnements. Mit weit mehr Nachdruck, als wenn statt des *ἀσυνδέτως* wiederholten *γενόμενον* die Copula *καὶ* gestanden hätte, wird hier die zweite Bedingung der Loskaufung vom Gesetz ausgesprochen. Man darf *γεν. ὑπὸ νόμον* nicht mit

Koppe verflächen durch die Erklärung *γενόμενος Ἰουδαῖος* oder *ἐν Ἰουδαίοις*, noch mit Michaelis „geboren unter dem Gesetze" erklären, weil *γενόμενος* für sich schwerlich in dieser Bedeutung sich findet, und weil auch bei dieser Erklärung nur jener Sinn, dem der Nerv fehlt, „als Jude geboren," herauskommen würde. Es kann nichts anders bedeuten als „welcher unter dem Gesetze stand, ihm unterworfen, zu dessen Erfüllung verpflichtet war" — wobei sich nun von selbst versteht, dafs der Heilige und Gerechte das Gesetz Gottes, das auch sein eigenes war, nie im Geringsten verletzt habe. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 117, 178. u. f. Nur so konnte sein Tod ein stellvertretender und eine Uebernahme des Fluches an der Andern Statt (III, 13.) möglich werden, weil ja sonst der Fluch und der Tod eine selbstverdiente, auf seine eigene Rechnung kommende Strafe gewesen wäre.

5. *ἵνα κ. τ. λ.*] Absichtssätze, gehörig zu *ἐξαπέστειλεν*, aber bedingt durch die beiden Participialsätze. Der erste Absichtssatz ist negativen, der zweite positiven Inhaltes.

τοὺς ὑπὸ νόμον] statt *ἡμᾶς*, macht die Bedingung *γενόμενον ὑπὸ νόμον* klar.

ἐξαγοράσῃ] S. die Erklärung von III, 13.

τὴν υἱοθεσίαν] Die *υἱοθεσία* bezeichnet eigentlich den Akt der Adoption, dann aber auch das Verhältnifs eines Adoptirten zum Vater. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 194 u. f. Hier aber kann von keinem Adoptivverhältnisse die Rede seyn, wenn wir genau bei dem von Paulus gebrauchten Bilde stehen bleiben. Als *νήπιοι* (Vs. 3.), nicht als fremde Kinder, waren die Juden im Zustande der *δουλεία*, unter den Zuchtmeister des Gesetzes gestellt; losgekauft von diesem sclavischen Verhältnisse sollten sie nun in das Verhältnifs des mündigen Sohnes und in den Genufs der Sohnsrechte treten. Diefs ist die *υἱοθεσία*. Wodurch die Loskaufung vom Gesetze vermittelt war, ward schon III, 13. von Paulus angedeutet, obgleich dort zunächst vom Fluche des Gesetzes, der sich aber vom Gesetze nicht trennen läfst, die Rede war; in diesem

Zusammenhang hingegen spricht er mehr von dem neuen Zustande selbst, der nun begonnen und wozu jene Loskaufung nur den Uebergang bildete; dieser neue Zustand wird in dem Einen eigentlich bildlichen Ausdrucke der *υἱοθεσία* zusammengefafst und in Vs. 6. das *πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* als dasjenige bezeichnet, worin jene ihre Begründung und ihr eigentliches Wesen hat.

ἀπολάβωμεν] Ist hier noch immer das gleiche Subjekt, wie in Vs. 3. (*ἡμεῖς – ὅτε ἦμεν – ἦμεν*), also die Juden oder Judenchristen? Streng genommen müssen wir diefs aus dem grammatischen Zusammenhang der Rede bejahen, und gewifs sind zunächst diese gemeint. Dennoch glaube ich, dafs in *ἀπολάβωμεν* die Heidenchristen bereits mit aufgenommen sind, gerade wie in *λάβωμεν* III, 14. Ich habe dafür folgende Gründe. Erstlich ist der Gegensatz der Juden- und Heidenchristen im Abnehmen (schon Vs. 4. kam die erste Person nicht mehr vor), und hier ist er auf dem niedrigsten Punkte der Abschwächung; der Loskaufung vom Gesetze bedurften die Heiden nicht; aber durch die Aufhebung des Gesetzes und das Niederfallen der Scheidewand sollten auch sie der *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* und der *υἱοθεσία* theilhaftig werden. 2) Im folgenden Vers geht Paulus in die zweite Person über, als Anrede an die Galater, deren Mehrzahl, wie wir aus Vs. 8. u. 9. aufs Bestimmteste erfahren, Heidenchristen waren; dieser Uebergang geschieht aber gar nicht in Form eines Gegensatzes, sondern vielmehr einer Fortsetzung, indem in *ὅτι δέ ἐστε υἱοὶ* die *υἱοθεσία* der Heidenchristen, wie wenn sie ausgesprochen worden wäre, vorausgesetzt wird. Diese Voraussetzung aber ist so viel als eine Hinweisung, dafs in *ἀπολάβωμεν* die Heidenchristen stillschweigend mitinbegriffen seien. — Ueber *ἀπολαμβάνειν* möge noch folgende feine Sprachbemerkung Winer's hier einen Platz finden: „*Ἀπολαμβάνειν dicuntur inpr. illi, qui quae ipsis destinata et quasi reposita sunt, accipiunt, Col.* 3, 24. 2 *Joh.* 8. *cf. Num.* 34, 14. *Lucian. conscr. hist.* 51."

6. *ὅτι δέ ἐστε υἱοὶ κ. τ. λ.*] Wir würden eher umgekehrt sagen: Weil Gott euch den Geist seines Sohnes

gesandt hat, darum seid ihr Söhne. Paulus will aber hier weniger zeigen, warum oder wodurch die Christen Söhne Gottes seien, als, dafs sie es wirklich seien. Zum Beweise dafür beruft er sich auf den Geist, den Gott in ihre Herzen gesandt habe, den sie nicht empfangen hätten, wenn sie nicht Söhne Gottes wären und wenn Gott sie nicht als solche ansähe und behandelte. Die Sendung des Geistes in die Herzen der Heidenchristen ist ein deutlicher Beweis, dafs auch sie Söhne Gottes sind. (Vgl. Apg. X, 44—46. XI, 15.) Eine gleiche Berufung auf der Galater eigenes Bewufstseyn fanden wir III, 2. 5., und auf eben diefs Zeugnifs des göttlichen Geistes in unserem Geiste verweist Paulus Röm. VIII, 16.

τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ] den Geist als das Lebensprincip, das in seinem Sohne wohnte und wirkte. Dafs dieser kein anderer als der Geist Gottes selbst ist, bedarf kaum eines Beweises. (Vgl. Röm. VIII, 9. wo πνεῦμα θεοῦ und πν. χριστοῦ ohne Unterschied gesetzt sind, und ebend. 15. 16.) Weil aber Paulus hier vorzüglich das Sohnsverhältnifs der Christen zu Gott begründen will, so sagte er den Geist des Sohnes Gottes statt den Geist Gottes.

εἰς τὰς καρδίας] Ueber das Verhältnifs der καρδία zur πίστις und zum πνεῦμα vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 414.

ἡμῶν] hat die ältesten Handschriften und viele Kirchenväter für sich, daher es schon Griesbach mit Recht statt ὑμῶν in den Text aufnahm und Lachmann beibehielt. Ὑμῶν ist eine Correctur, die von jemanden ausgegangen ist, der die Person mit der Anrede ἐστὲ in Uebereinstimmung bringen wollte, und nicht bemerkte, wie natürlich es ist, dafs Paulus das Factum der Sendung des Geistes als ein gemeinsames Bewufstseyn, der Judenchristen wie der Heidenchristen, ausspricht.

κράζον] welcher ruft, uns rufen heifst; Röm. VIII, 15. ἐν ᾧ κράζομεν. Κράζειν heifst eig. schreien, hat aber im N. T. nicht selten die mildere Bedeutung des Rufens, so z. B. Joh. I, 15. VII, 28. Doch liegt darin

der Begriff der Zuversicht und *παῤῥησία*, wie schon Calvin u. A. richtig bemerken.

Ἀββᾶ, ὁ πατήρ] Paulus setzt das von ihm in seinen Gebeten zu Gott gebrauchte syrische Wort (vgl. Mark. XIV, 36.), das vielleicht bei den Christen schon einen *usus solennis* erlangt hatte, und erklärt es durch das Griechische *ὁ πατήρ*, welcher Nominativ mit dem Artikel statt des Vocativs steht, wie dieſs auch bei den Classikern nicht selten zu finden ist. Vgl. Winer's Gr. §. 29. 1.

7. *εἶ*] Koppe: „*εἶ pro ἐσμὲν familiaris loquendi modus.*" Man kann dieſs zugeben; doch ist, wie ich glaube, festzuhalten, daſs sich Paulus vorzugsweise an die Heidenchristen richtet. Er will sagen: ihr seid nicht mehr Knechte, es kann also davon keine Rede mehr seyn, euch unter die Knechtschaft des Gesetzes zurückzuführen. Man könnte nun fragen: Wenn die *δουλεία* die Knechtschaft des Gesetzes bezeichnet und Paulus doch die Heidenchristen anredet, wie kann er dann sagen *οὐκέτι*, da sie ja noch nie unter dem Gesetze gestanden hatten? Gerade einer solchen Frage kommt Paulus dadurch zuvor, daſs er Vs. 8. die Worte *οὐκέτι εἶ δοῦλος* gleichsam rechtfertigt, indem er zeigt, daſs allerdings auch die Heidenchristen in einer mit der Knechtschaft des Gesetzes analogen *δουλεία* gewesen seien.

θεοῦ διὰ χριστοῦ] Die Hdschr. variiren in diesen Worten gar sehr. Die äuſserlich am meisten beglaubigte und daher von Lachmann aufgenommene Lesart ist *διὰ θεοῦ* (ohne *χριστοῦ*); allein nach der innern Kritik kann man es nicht für Paulinisch halten, daſs Gott als Vermittler der *κληρονομία* dargestellt werde, da es am nächsten lag, die Güter des Vaters als Objekt der Erbschaft durch den *genit. object.* zu bezeichnen. Andere Hdschr. haben bloſs *διὰ χριστοῦ* ohne *θεοῦ*, und ich kann nicht anders als Rinck's Vermuthung (*Lucubr. crit. p.* 175.) beistimmen, daſs dieſs die ursprüngliche Lesart gewesen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daſs *θεοῦ* als Ergänzung aus Röm. VIII, 17. (wo es wegen des Gegensatzes unentbehrlich ist) zuerst über *διὰ χριστοῦ* geschrieben und dann

von den einen Abschreibern mit *χριστοῦ* vertauscht, von andern aber zu *κληρονόμος* gesetzt worden sei. *Θεοῦ* ist in unserer Stelle leicht zu entbehren, während *διὰ χριστοῦ* sehr zweckmäfsig nochmals daran erinnert, dafs nicht das Gesetz, sondern der Glaube an Christum die Erlangung der Heilsgüter vermittele. Vgl. III, 2. 5. 14.

8. *ἀλλὰ κ. τ. λ.*] Wie schon bemerkt, soll dieser Satz den in *οὐκέτι εἶ δοῦλος* liegenden Gedanken, dafs auch sie Knechte gewesen seien, rechtfertigen. *Ἀλλὰ* scheint mir hier nicht blofs Uebergangspartikel zu seyn, sondern, wie öfters, eine bejahende Kraft zu haben: „damals freilich, allerdings." In *ἐδουλεύσατε* liegt der Nerv des Satzes, und das Verbum schliefst die knechtische Furcht der Götzendiener in sich.

τότε] bezieht Winer auf Vs. 3. zurück, „als wir den *στοιχ. τ. κ.* verknechtet waren." Diese Beziehung mochte andern Auslegern wohl nicht ohne Grund zu fern scheinen, daher sie im Allgemeinen die Zeit vor der Bekehrung der Galater zum Christenthum dadurch bezeichnet glauben; *τότε* würde dann die Bedeutung von *ποτὲ* haben, einstmals, ehmals, wiewohl *ποτὲ* mehr auf ein einmaliges, vorübergegangenes einzelnes Factum zurückzuweisen pflegt. Ueber diesen Gebrauch ist zu vergleichen Heindorf zu Plat. Theät. §. 36., Markland zu Eurip. Iph. Aul. 46. Doch scheint mir, es lasse sich noch eine bestimmtere Beziehung auffinden. In *οὐκέτι εἶ δοῦλος* liegt: „jetzt bist du nicht mehr Knecht, ehmals warst du es." Hierauf kann man *τότε* beziehen, und sich denken: „damals, als ihr Knechte waret" — und nun enthält der Satz eine nähere Erklärung darüber, wem sie denn verknechtet gewesen seien.

τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς] So schrieb schon Griesbach und nach ihm auch Lachmann der Autorität sämmtlicher Uncialcodd. folgend. Winer zieht die gewöhnliche Stellung *μὴ φύσει* vor und glaubt, *μὴ* sei von solchen vor *οὖσι* gesetzt worden, welche bemerkt hatten, dafs *μὴ* gewöhnlich vor Participien gesetzt zu werden pflege. Allein man kann auch umgekehrt sagen, *μὴ* sei von sol-

chen vor *φύσει* gestellt worden, welche glaubten, *φύσει* bedürfe mehr der Negation, als *οὖσι*, worin sie freilich Recht hatten. Bei so bewandten Umständen möchte man fast die Echtheit von *φύσει* bezweifeln, welches in einigen *Codd. graeco-latinis* und mehrern lat. Kirchenvätern fehlt. *Οἱ μὴ φύσει ὄντες θεοὶ* wird von Winer richtig erklärt: „*ii, qui haudquam natura, sed ex hominum tantum opinione Dii sunt*, λεγόμενοι θεοὶ 1 Cor. 8, 5."

9. *γνόντες θεὸν*] „nachdem ihr Gott (in der Unterweisung zum Christenthum) kennen gelernt habet." Der Uebergang aus dem Polytheismus zum Monotheismus und die Annahme des Christenthums war bei den Heiden gewöhnlich Eins. Die Hypothese, dafs die Galater vor ihrer Bekehrung zum Christenthum jüdische Proselyten des Thores gewesen seien, scheint mir ganz unnöthig zu seyn, wie sich bei der Erklärung von *πάλιν* zeigen wird.

μᾶλλον δὲ] oder vielmehr.

γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ] von Gott erkannt, d. i. als die Seinigen anerkannt. Vgl. 1 Kor. VIII, 3. 2 Tim. II, 19. und über diese Bedeutung von *γινώσκειν* m. Paul. Lehrbr. S. 283. Anm. Unerweislich ist die Bedeutung *cognoscere facere, edocere*, so dafs der Sinn wäre: von Gott zur Erkenntnifs (seiner) gebracht (vgl. Winer's Gr. S. 206.), und es fällt auf, dafs selbst Neander (Gesch. d. apost. Zeitalters I. S. 196.) neulich noch übersetzt hat: „da ihr zur Erkenntnifs geführt worden seid."

πάλιν] wiederum, und *πάλιν ἄνωθεν* verstärkend, wieder von neuem. Indem Paulus die Beobachtung der levitischen Satzungen als eine Rückkehr der Heidenchristen zu etwas, das sie verlassen hatten, darstellt, parallelisirt er die knechtische Beobachtung jener Satzungen und den knechtischen Götzendienst mit einander und identificirt beides in dem Begriffe der *στοιχεῖα*. Es ist daher nicht nöthig, mit Flatt zu der in der spätern Gräcität weit seltnern Bedeutung rückwärts Zuflucht zu nehmen und es für *εἰς τὰ ὀπίσω* zu erklären, was doch V, 1. unmöglich angeht.

τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα] Ἀσθενὴς bezieht

sich auf die Kraft und Wirksamkeit, nämlich in Beziehung auf die Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens. Von der *ἀσθένεια τοῦ νόμου* ist auch die Rede Röm. VIII, 3. *Πτωχὸς* geht auf die Armseligkeit, Leerheit, Gehaltlosigkeit, indem die *στοιχ.* die geistigen Bedürfnisse nicht befriedigen, sondern den Menschen in seiner *ταλαιπωρία* lassen.

θέλετε] *Θέλειν* bezeichnet öfters ein gern und freiwillig Wollen im Gegensatz eines gezwungenen; dafs diese Bedeutung auch hier hervorgehoben werde, wie Winer glaubt, wage ich nicht zu behaupten.

10. *ἡμέρας - - - ἐνιαυτούς*] Statt der nach *παρατηρεῖσθε* und *ἐνιαυτοὺς* von Koppe, Griesbach und Knapp gesetzten Fragezeichen hat Lachmann wieder einen Punkt an's Ende des Satzes gestellt. Die Frage macht die Rede allerdings lebhafter; allein gerade die Beobachtung von festlichen Tagen scheint keine solche Hervorhebung durch eine verwunderte Frage zu verdienen. Warum spricht hier Paulus blofs von der Beobachtung gewisser Festzeiten, und nicht auch von der Unterscheidung der Speisen und von der Beschneidung? Ich kann mir keinen andern Grund denken, als weil nur in jener Hinsicht das religiöse Leben jener Heidenchristen ihrem ehmaligen glich. Er will ihnen also zur Bestätigung des *πάλιν ἄνωθεν* sagen: „Ihr seid wieder auf die gleiche Stufe zurückgekehrt, auf der ihr ehmals standet; denn eure jetzige ängstliche und knechtische Beobachtung festlicher Zeiten, womit ihr etwas Verdienstliches zu thun glaubet, ist im Grunde die gleiche mit jener, an der ihr noch als Heiden hinget. Ihr seid Knechte geblieben, nur den Herrn habt ihr geändert." (So erklärt auch der Scholiast: *Λείκνυσιν, ὅτι αἱ νομικαὶ παρατηρήσεις οὐδὲν εἰδωλολατρείας ἀπεοίκασιν· ὁ γὰρ μῆνας καὶ καιροὺς παραφυλάττων, ἡλίῳ δοκεῖ δουλεύειν καὶ σελήνῃ* — womit er freilich auf seine Erklärung der *στοιχεῖα* von den Gestirnen zurückweist.) Darum setzte Paulus auch das allgemeine *ἡμέρας* statt *σάββατα*, *μῆνας* statt *νουμηνίας*, *καιροὺς* statt *ἑορτάς*, vgl. Kol. II, 16. Mit den *ἐνιαυτοῖς* können

die Sabbatjahre (je das siebente) und Jubeljahre (je das fünfzigste) gemeint seyn 3 Mos. XXV, 4. 8. 28. Aus dem Gesagten aber ergibt sich, dafs ein Fragesatz hier unpassend ist.

11. ὑμᾶς] Wie unzählige Male im Griechischen, ist aus dem Objektivsatze für das Verbum des regierenden Satzes ein Objekt hergenommen und dazugesetzt. ὑμᾶς ist eigentlich überflüssig; doch hat es Koppe in der Uebersetzung nicht übel so ausgedrückt: „Mir ist bange um euch, dafs ich nicht umsonst an euch gearbeitet habe." Beispiele s. in Winer's Gr. S. 433.

12. Von hier bis Vs. 21. nimmt der Gedankengang eine andere Wendung, indem Paulus die Galater durch Bitten und freundliches Zureden, besonders durch die Darstellung ihres gegenseitigen persönlichen Verhältnisses auf den rechten Weg zurückzuführen sucht.

γίνεσθε--ὑμεῖς] Aus γίνεσθε ist offenbar zu κἀγὼ zu ergänzen ἐγενόμην. Vgl. 2 Tim. I, 5. Eph. V, 24. und noch andere Beispiele ähnlicher Ellipsen in Winer's Gr. S. 467. „Werdet wie ich; denn auch ich bin geworden, wie ihr (seid, oder seyn sollet); d. i. ich, ein geborner Jude und Gesetzeiferer, habe alle die Bedenklichkeiten, die meiner Nation im Umgang mit Heiden eigen sind, bei Seite gesetzt, gleichsam vergessen, dafs ich ein Jude sei, und bin den Heiden ein Heide geworden (vgl. 1 Kor. IX, 21.); darum sollet auch ihr euch jetzt an mich anschliefsen, mir in meiner Denk- und Handelnsweise nachahmen." Hr. Prof. Studer hat mir hierüber folgende Bemerkung mitgetheilt, die ich der nähern Prüfung meiner Leser überlasse: „Noch wäre nicht überflüssig, auf die eigene, fast naive Weise aufmerksam zu machen, wie der Apostel mit diesen Worten seine Aufforderung γίνεσθε ὡς ἐγὼ motivirt. Er verlangt das Anschliefsen an seine Grundsätze über evangelische Freiheit von Seite der Galater als eine Art Gegendienst für die Selbstverläugnung und Hingabe, womit er früher an ihnen gearbeitet habe. — Eben diese fast allzugrofse Naivetät, welche in dem Ansinnen liegt, seine Anbequemung an hellenische Art und

Sitte mit der Annahme der Ansichten des Apostels zu vergelten, verbunden mit der Abgerissenheit, worin die Aufforderung *γίνεσθε ὡς ἐγὼ* nach der obigen Auffassung erscheint, mag den Versuch einer andern Erklärung dieser Stelle entschuldigen. Ich schlage vor, zu *ὅτι καγὼ, ὡς ὑμεῖς*, nicht *ἐγενόμην* zu ergänzen, wie insgemein geschieht, sondern *γενήσομαι* (vgl. Joh. XXI, 21., wo auch ein Futurum zu ergänzen ist) und den Sinn der ganzen Stelle so zu fassen: „denn auch ich werde meinerseits mich nach euch richten, ich werde Liebe mit Liebe erwiedern, aber auch dem fortdauernden Mifstrauen und Abfall strafenden Ernst entgegensetzen." Vgl. 2 Kor. XII, 20. *φοβοῦμαι γὰρ, μήπως ἐλθὼν οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς, κἀγὼ εὑρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε.* Auf diese Weise wird ein schicklicher Zusammenhang mit dem Folgenden begründet, das man kurz in die Worte zusammendrängen kann: „Diese Liebe, dieses Zutrauen, auf welches ich dringe, habe ich einst besessen. Was ist daraus geworden? In eine feindselige Stimmung hat es sich umgewandelt, und daran sind jene selbstsüchtigen Eiferer Schuld, die mich aus euerm Herzen wegstahlen.""

ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν] Eher als dafs man mit Koppe diese Worte zu dem Folgenden zieht, mufs man mit Lachmann nach *ὑμεῖς* statt eines Kolons ein Komma setzen; denn die Bitte schliefst sich unmittelbar an die vorhergehende Aufforderung an.

οὐδέν με ἠδικήσατε] bezieht sich auf die Zeit seines Aufenthaltes bei den Galatern. „Ihr habet mich ja früher auch nicht beleidigt, betrübt." Hr. Prof. Studer macht hiezu folgenden Zusatz: „Es dürfte mit ein paar Worten die Meinung derjenigen Ausleger abgefertigt werden, welche vor diesem Satze zu seiner Verknüpfung mit dem Vorigen den Gedanken ergänzen: „Glaubet nicht, dafs ich diefs im Unwillen geschrieben habe; ich habe keinen Grund zum Zürnen," — als ob die Aenderung, die in den Gesinnungen der Galater vor sich gegangen war, ihm nicht als eine Kränkung hätte vorkommen müssen. Vielmehr steht der Satz im genauesten Zusammenhang

mit dem Folgenden und würde in einer minder losen Satzverbindung etwa so ausgedrückt seyn: „Weit entfernt davon, dafs ihr mir bei meinem Aufenthalt in eurer Mitte eine Kränkung zugefügt hättet, habt ihr mich vielmehr als einen Boten Gottes betrachtet u. s. w.“"

13. οἴδατε δέ] „vielmehr erinnert ihr euch, wisset noch wohl.“

δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς] Für diesen seltenern Gebrauch von διὰ führt Koppe als „*loca quodammodo similia*“ Joh. VI, 57. und Phil. I, 15. an, die gar nicht zu vergleichen sind. Richtig erklärt Winer διὰ vom Zustand, in welchem einer etwas thut. Allein in diesem Sinn wird es gewöhnlich mit dem Genitiv verbunden (vgl. Winer's Gr. S. 325.), daher ich hier eine Casusverwechselung anzunehmen geneigt bin; denn die Bemerkung, dafs er nur „aus Veranlassung einer Krankheit“ ihnen das Evangelium gepredigt habe, pafst gar nicht in den Zusammenhang, und wäre auch sonst für die Galater eben nicht schmeichelhaft. Die ἀσθένεια τῆς σαρκὸς (leibliche Noth aller Art) empfängt Licht aus 1 Thess. II, 2. 1 Kor. II, 3. XI, 30. XII, 5. 9. 10. Röm. VIII, 35. 36. (vgl. Hebr. IV, 15. V, 2. XI, 34.). Der Sinn ist also: Als ein Vertriebener und Verfolgter, von Elend und Noth Geplagter kam ich zu euch und trat als Verkündiger des Evangeliums unter euch auf. Andere Auslegungen der ἀσθένεια τῆς σαρκὸς sind kaum der Erwähnung werth, aufser etwa die von einer dem Paulus anhaftenden ekelhaften (οὐκ ἐξεπτύσατε) Krankheit, wofür man sich auf 2 Kor. XII, 7. beruft, eine Stelle, deren Auslegung durchaus problematisch ist.

τὸ πρότερον] übersetzt man gewöhnlich das erstere, frühere Mal; dieses setzt ein nachheriges zweites voraus, woraus folgen würde, dafs Paulus schon zweimal persönlich den Galatern das Evangelium verkündigt, und dafs die Verkündigung das zweite Mal unter andern Umständen Statt gefunden hätte als das erste Mal. Dafs Paulus hier ausdrücklich nur die erste Verkündigung in Erinnerung bringen wolle, wäre sonderbar und

brächte fast den Schein hervor, als ob sich von der Aufnahme bei der zweiten Verkündigung nicht so viel Rühmliches hätte erzählen lassen. Ich nehme daher *πρότερον* wie unser früher im Sinn von *ποτέ*, einst, vormals, in welcher Bedeutung es sehr oft bei den LXX vorkommt, z. B. 5 Mos. II, 12. Jos. XI, 10. 1 Makk. XI, 27. und Joh. VI, 62. Daraus ist jedoch noch nicht mit Sicherheit zu schliefsen, dafs Paulus bei der Abfassung des Briefes nur einmal bei den Galatern gewesen seyn könne, um so weniger, da nach der Apostelgeschichte sein zweiter Aufenthalt daselbst nicht von Dauer, sondern nur ein Besuch auf einer Durchreise gewesen zu seyn scheint.

14. *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου*] Für diese von Lachmann aufgenommene Lesart stimmen die ältesten Hdschr., Uebersetzungen und griech. Kirchenväter nebst einigen lateinischen. Wenigere Autoritäten haben *τὸν πειρ. μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου*, einige lassen auch blofs *μου* nach *πειρασμὸν* weg. Nach der Lesart *ὑμῶν* heifsen die Worte: „euere Versuchung in meinem Fleische." Dadurch würde bezeichnet, dafs in dem körperlichen Elend des Paulus für die Galater eine Versuchung gelegen habe, ihn gering zu achten und zu verschmähen. Aber wie konnte zu *τὸν π. ὑμῶν* gesetzt werden *οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε*, da eher erwartet würde *καλῶς ὑπεμείνατε* oder etwas dgl.? Es ist, wie ich glaube, eine einzige Erklärung möglich, indem man „eure Versuchung" gesagt annimmt statt „mich, der euch zur Versuchung gereichte, oder, in dessen Fleische ihr eine Versuchung hattet." Dieser Sinn ist natürlich und passend, aber die Deutung der Worte in diesen Sinn ist allerdings so hart, dafs es sich nicht zu verwundern ist, wenn die Kritiker und Ausleger, ungeachtet der vielen und guten Gewährsmänner, die Ursprünglichkeit dieser Lesart bezweifeln. Obwohl ich sie noch keineswegs geradezu für verwerflich, sondern noch weiterer Prüfung werth halten möchte, scheint es mir doch auch einfacher, den *πειρασμὸς* auf den Paulus zu beziehen. So steht *πειράζεσθαι* und *πειρασμοὶ* von Leiden 1 Kor. X, 13. Hebr.

II, 18. IV, 15. Apg. XX, 19. Luk. XXII, 28., weil sie eben auch Prüfungen und Versuchungen sind, vom Pfade der Wahrheit abzuweichen. Die Lesart μου nach πειρασμὸν ist gewifs unecht, weil dadurch eine unangenehme und sehr überflüssige Wiederholung des Pronomens entsteht; ist also ὑμῶν nicht das Rechte, so würde ich μου und vielleicht auch τὸν streichen. Der Sinn ist dann: „und doch habt ihr die Versuchung an meinem Fleische, d. i. mich am Fleisch Versuchten, Geprüften, Leidenden (ἐμὲ τὸν πεπειρασμένον ἐν πολλαῖς ἀσθενείαις τῆς σαρκὸς) nicht verschmäht, noch verstofsen."

οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε] Ἐξουθενεῖν ist ein Wort, das der spätern Gräcität angehört und im N. T. öfters vorkommt, statt ἐξουδενοῦν, *nihilifacere*, *contemnere*. Ἐκπτύειν entspricht dem lat. *respuere*, s. v. a. *repudiare*, worin wohl eher der Nebenbegriff des Spottes als eines Horror's liegt.

ὡς ἄγγελον θεοῦ] Sprichwörtliche Redensart, für welche Wetstein passend 2 Sam. XIX, 27. citirt hat. Vgl. Gal. I, 8.

ὡς χριστὸν Ἰησοῦν] Schöttgen vergleicht Matth. X, 40. und Eph. VI, 5.

15. ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν;] So hat Lachmann, der Uebereinstimmung der besten Autoritäten folgend, edirt, und diese Lesart ist eben so gewifs die richtige, als die andere τίς οὖν ἦν ὁ μ. ὑ. falsch ist. Die letztere würde entweder bedeuten: „Was war nun eure Seligpreisung? d. i. warum nun prieset ihr euch damals glücklich?" eine Frage, auf welche Paulus hier gar nicht übergehen will, und deren Beantwortung theils schon im Vorigen lag, theils sich von selbst verstand — oder: „welches, d. i. wie grofs, war damals eure Glücklichpreisung? wie prieset ihr euch damals so glücklich?" Dazu pafst das folgende γὰρ nicht, und οὖν ist völlig unstatthaft. Der Sinn der richtigen Lesart ist: „Wo ist nun eure Glücklichpreisung hin? d. i. wie kam es doch, dafs ihr, die ihr euch damals so glücklich prieset, euch von mir habt abwendig machen lassen?" Dann folgt ein Zwischen-

satz (γὰρ) der den μακαρισμὸς erläutert und begründet, und Vs. 16. eine weiter fortschreitende Frage.

τοὺς ὀφθαλμοὺς] Das Auge finden wir in den alten und neuern Sprachen als Bild dessen, was dem Menschen das Liebste ist; denn das Auge ist der feinste und zarteste Sinn, und das Licht ist vom Leben und der Freude so unzertrennlich, als die finstere Nacht grauenvoll erscheint. Wetstein citirt für diesen sprichwörtlichen Gebrauch des Auges unter andern Terent. Adelph. IV, 5, 67. V, 7, 5. Catull. 3. 14. 103. Horat. Sat. II, 5, 35. Mosch. Id. II, 9. Kallim. Hymn. a. Artem. 211. Ps. XVII, 8. Zachar. II, 8.

ἂν] nach ἐξορύξαντες hat Lachmann, auf die Autorität dreier Uncialcodd. sich gründend, gestrichen, und es kann leicht entbehrt werden. Ueber diese Auslassung von ἄν vgl. Winer's Gr. S. 252 u. f. und meine Anm. zu *Plutarch. Consol. p.* 34.

16. ὥστε] Ich vermisse darüber bei den Auslegern eine Bemerkung, aufser bei Koppe, welcher sagt: ὥστε ἐχθρὸς *pro* ἐχθρὸς οὖν. Den Beweis bleibt er aber schuldig. Ὥστε kann zweierlei seyn, entweder Vergleichungspartikel statt ὡς, wie — diefs scheint nicht passend, da ἐχθρὸς nicht blofs Bild, sondern Wirklichkeit ist — oder Folgerungspartikel, daher, also. Nun kann aber dieser Satz keine Folge des unmittelbar vorhergehenden seyn; man mufs μαρτυρῶ γὰρ u. s. w. als parenthetische Rechtfertigung des hyperbolisch scheinenden Ausdruckes μακαρισμὸς betrachten, und ὥστε u. s. w. mit dem Fragesatz ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν; verbinden. „Wo ist nun jenes sich Glücklichpreisen? ist es in dem Grade verschwunden, dafs ich euch jetzt als euer Feind erscheine, weil ich euch die Wahrheit sagte, d. h. weil ich euch über die Unnöthigkeit, dem Mosaischen Gesetze Folge zu leisten, dasjenige lehrte, was allein wahre Lehre ist?" Diese Erklärung pafst besser zu dem Vorigen als die von Grotius, dem die meisten Neuern folgen: *An nunc, quia vera vobis dico, ideo putatis me inimico in vos esse animo?* Die Partikel ὥστε scheint hiebei unberücksichtigt gelassen zu

seyn; auch sollte dann streng genommen ὑμῖν bei ἐχθρὸς stehen, nicht ὑμῶν.

17. ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς] Ζηλοῦν τι oder τινὰ heifst sich um etwas oder um eine Person eifrigst bemühen, der Gegenstand mag ein löblicher und der Eifer ein reiner und uneigennütziger seyn oder nicht. Vgl. 2 Kor. XI, 2. „Nicht auf eine schöne Weise suchen sie eure Gunst und Liebe zu gewinnen." Dafs von den judaisirenden Irrlehrern die Rede sei, ist klar.

ἀλλὰ κ. τ. λ.] Der positive Gegensatz zum vorigen negativen, dessen Inhalt seyn mufs die Angabe der unrühmlichen Absicht, die ihrem ζῆλος zum Grunde liegt. Ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν erklären die alten Ausleger vom Abfall vom wahren Glauben. So z. B. Oikumenios: Ἀποκλεῖσαι ὑμᾶς καὶ ἀπαγαγεῖν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως θέλουσιν, ἵνα λοιπὸν αὐτοὶ ὑμῶν γενόμενοι διδάσκαλοι πρὸς τὸν αὐτὸν ζῆλον καὶ τὴν μίμησιν ἀγάγωσιν ὑμᾶς — und der Scholiast: στερῆσαι, φησίν, ὑμᾶς βούλονται τοῦ φωτὸς τῆς πίστεως. Die neuern Ausleger haben, mit wenigen Ausnahmen, diese Erklärung aufgegeben, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil ἐκκλείειν so absolut gesetzt, die Bedeutung der Ausschliefsung vom christlichen Glauben und der christlichen Gemeinde im N. T. weder hatte noch haben konnte. Doch sind auch die neuern Ausleger unter sich nicht einverstanden. Koppe erklärt: *e circulis suis excludere, a consuetudine et familiaritate sua arcere vos volunt.* Allein wie dadurch die Absicht, ἵνα ζηλοῦτε αὐτούς, erreicht werden konnte, ist schwer einzusehen; Trennung und Hafs konnte ja eben so gut die Folge davon seyn. Die Bedeutung zwingen, welche Einige für ἐκκλείειν annehmen wollten, kann nicht nachgewiesen werden. Andere, z. B. Winer, erklären: *removere vos studeant a me meique communione.* Das ist aber eine sehr harte Ellipse, die sich ein Leser schwerlich aus dem Zusammenhang ergänzen kann. Dieſs alles mochte Beza auf die Vermuthung führen, dafs ἡμᾶς gelesen werden müsse, wovon er sich so sehr überzeugte, dafs er es (ob gegen alle Handschriften, ist ungewifs) in den Text aufnahm.

Der Sinn ist dann der: „sie wollen mich ausstechen (um eure Liebe bringen), damit ihr ihnen anhanget." Dieser Sinn pafst vorzüglich gut in den Zusammenhang; besonders schliefst sich Vs. 18., wie wir gleich sehen werden, gut daran; eine Ellipse findet gar nicht Statt (mit dem ζηλοῦν ὑμᾶς bezwecken sie das ἐκκλείειν ἡμᾶς), und αὐτοὺς, dessen nachdrückliche Stellung vor ζηλοῦτε zu bemerken ist, tritt in Gegensatz zu ἡμᾶς. Die Worte konnten schon früh von Erklärern, welche die kirchliche Bedeutung von ἐκκλείειν nicht aus dem Kopfe schlagen konnten, mifsverstanden werden; zu jener Bedeutung fanden sie dann natürlich ὑμᾶς passender, und so konnte diefs in den Text kommen. Ist ἡμᾶς auch eine blofse Conjectur, so halte ich sie doch für so gelungen, als es nur irgend eine geben kann. (Die Verbindung von ἵνα (damit) mit dem Präs. Indic. hält Winer Gr. S. 239 mit Recht für einen Mifsbrauch der spätern Zeit, und verwirft die Bedeutung wo, die Fritzsche angenommen hat.)

18. καλὸν δὲ κ. τ. λ.] Winer sagt: *Locus obscurus. Omnes fere, quos vidi, interpretes, ζηλοῦσθαι pro med. accipiunt, ita ut non differat a ζηλοῦν.* Dafür findet sich aber kein Beispiel; mit Recht nimmt er es daher als Passivum, aber die Richtigkeit oder auch nur Möglichkeit seiner Erklärung „dafs sich beeifert wird, d. i. dafs man sich beeifert" mufs ich sehr bezweifeln. Richtiger Koppe, der es auch schon geradezu als Passivum erklärt hat: *invidiose tractari.* Er ergänzt ὑμᾶς, allein man mufs den Satz in seiner Allgemeinheit lassen; erst mit καὶ μὴ μόνον macht Paulus die Anwendung. Ζηλοῦμαι heifst: ich bin Gegenstand des ζῆλος in gutem oder schlimmem Sinn; daher die nähere Bestimmung oder Bedingung ἐν καλῷ, in rühmlichen Dingen, bei edlen Zwecken. Aber auf πάντοτε, dem ein erklärender Gegensatz nachfolgt, ruht der ganze Nachdruck. Der Zusammenhang ist dieser: Paulus warnt die Galater vor den Irrlehrern, deren Eifer und Interesse für die Galater von unlautern Absichten geleitet sei; sie hätten nur ihr eigenes Interesse dabei im

Auge, sie suchten den Apostel seines Einflusses bei den Galatern zu berauben und sich selbst den Einfluſs und das Ansehen zu verschaffen, das er bisher bei den Galatern gehabt. Würden sie diesen Zweck erreichen, so würden sich die Galater in ihrem ζῆλος als sehr wankelmüthig beweisen; schön aber sei es nur, Gegenstand eines ζῆλος in rühmlichen Dingen zu seyn, wenn er dauerhaft ist und sich nicht bloſs auf die Zeit der leiblichen Gegenwart beschränkt. Wie sehr war ich nicht, will Paulus sagen, der Gegenstand euers ζῆλος, als ich bei euch war (vgl. Vs. 15.)! würde er so bald nach meiner Entfernung von euch wieder aufhören, so müſste er viel von seinem Werthe verlieren." — So schlieſst sich Vs. 18. genau an ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε an und bestätigt die Lesart ἡμᾶς, indem Paulus den Gegensatz von ἡμᾶς und αὐτοὺς voraussetzt. — Zu bemerken ist noch, daſs Lachmann mit dem *Cod. A.* τὸ vor ζηλοῦσθαι weggelassen hat.

πρὸς ὑμᾶς] Vgl. die Anm. zu πρὸς αὐτὸν I, 18.

τέκνα μου] So schrieb Lachmann nach dem *Cod. G.* statt τεκνία μου. Ich stimme ihm bei, weil ich τέκνα in Anreden für Paulinisch (1 Kor. IV, 14. 2 Kor. VI, 13. 2 Tim. II, 1. Philem. 10. u. a. St.), das Deminutiv τεκνία hingegen für Johanneisch halte (Joh. XIII, 33. 1 Joh. II, 1. u. a. St.). Die Worte schlieſsen sich unmittelbar an ὑμᾶς, daher schon Knapp richtig den bisherigen Punkt mit einem Komma vertauscht hat.

οὓς] S. die Anm. zu οὓς II, 2.

οὓς πάλιν ὠδίνω] Paulus ist durch die in ihm rege gewordenen Zweifel an der Beständigkeit der Liebe der Galater zu ihm sehr bewegten Gemüthes, daher in seinen Ausdrücken eine mit Schmerz und Wehmuth vermischte Innigkeit und Zärtlichkeit liegt. Ueber ὠδίνω bemerkt Grotius sehr gut: *Alibi Paulus patri se comparat, ut 1 Cor. IV*, 15. *Philipp. II*, 22. [*Philem.* 10.], *sed matris comparatio aptior ad molestias ac labores una significandos.* Richtig Michaelis: „die ich nun abermals mit Schmerzen gebären muſs, bis u. s. f." Die ὠδῖνες dauern gleich-

sam fort, bis Christus in ihnen sich gebildet, gestaltet haben wird.

ἄχρις οὗ μορφωθῇ χριστὸς ἐν ὑμῖν] Wie *ἐνδύσασθαι χριστὸν* III, 27., ein Bild zur Bezeichnung der Erstarkung und vollkommenen Ausbildung des christlichen Lebensprincips, des Geistes Christi in den Menschen. Vgl. hierüber m. Paul. Lehrbegr. S. 237. Schöttgen umschreibt: *donec non veram solum, sed etiam vivam Christi cognitionem habeatis, et exemplum ipsius in vobis ipsis expressum ostendere queatis.*

20. *ἤθελον δὲ κ. τ. λ.*] Durch die Erinnerung an seine Anwesenheit bei den Galatern geweckt, steigt bei ihm der Wunsch auf, bei ihnen gegenwärtig zu seyn. *Ἤθελον, vellem*, nicht *velim*, weil der Wunsch nicht erfüllbar ist, für *ἤθελον ἄν*, wie *ηὐχόμην* und *ἐβουλόμην* Röm. IX, 3. und Apg. XXV, 22. Ueber die Setzung und Auslassung von *ἄν* bei diesen Imperfectis vgl. Stallbaum z. Plat. Gorg. p. 235.

ἄρτι] gleich, auf der Stelle.

ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου] meine Stimme ändern, nach euch richten, meinen Ton nach euch stimmen. (*Φωνὴ*, Stimme, Ton, *vox*, ist ein Bild des Inhaltes, der Gedanken und Worte.) Paulus spricht jetzt ganz im freundlichsten Tone zu ihnen, ganz im Gefühl der alten zärtlichen Liebe, die er auch in ihnen zu erregen sucht; durch diese Worte nun will er das Frühere, wenn er etwas zu Scharfes gesagt haben sollte, das sie verwunden konnte, mildern. Michaelis erklärt umgekehrt: anders, d. i. härter mit euch sprechen — als ich es in einem Briefe wo der Verweis allzuempfindlich wäre, thun kann. Diese Erklärung pafst aber zum Ton der ganzen Stelle keineswegs.

ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν] heifst eigentlich: ich bin euertwegen in Verlegenheit. Worin diese Verlegenheit bestehe, mufs der Zusammenhang aufhellen; über den Grund ihrer veränderten Stimmung kann er nicht wohl verlegen seyn, da er denselben kurz vorher selbst bezeichnet hat, indem er auf den falschen Eifer jener jüdi-

schen Irrlehrer hinwies; dagegen kann sich die Verlegenheit sehr wohl auf den Weg beziehen, den er einzuschlagen habe, um sie auf andere Gedanken zu bringen; persönlich (*παρὼν*) und in lebendiger Rede getraut er sich eher den rechten Ton zu treffen, der zum Herzen dringe, als im todten Buchstaben eines Briefes; er weifs, dafs er *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* ist 2 Kor. XI, 6.

21. Hier fängt etwas ganz Neues an. Paulus kehrt wieder zu den Beweisen gegen die Judaisirenden zurück, und zeigt zunächst durch eine allegorische Interpretation der Schrift, dafs die Christen nicht zur Knechtschaft unter dem Gesetze, sondern zur Freiheit berufen seien.

τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;] s. v. a. wisset ihr nicht, was im Gesetze steht? Das Verbum *ἀκούειν* bezieht sich auf den Gebrauch, die Schrift in den Synagogen vorzulesen, daher Röm. II, 13. der Ausdruck *οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου*. In fünf Uncialcodd. steht statt *ἀκούετε ἀναγινώσκετε*, was offenbar eine halb richtige Glosse davon ist. Mit Recht behielt daher Lachmann die, wenn schon blofs von zwei Uncialcodd. gebotene Lesart *ἀκούετε* im Texte.

τὸν νόμον] Die folgende Citation ist aus der Genesis genommen; *ὁ νόμος* ist die übliche Bezeichnung des Pentateuchs, wie תּוֹרָה im Hebräischen; in weiterm Sinne steht es dann für *γραφὴ* überhaupt, z. B. Röm. III, 19., was aber auf unsere Stelle keine Anwendung findet.

22. *γέγραπται γὰρ*] 1 Mos. XVI, 15. XXI, u. ff.

ἕνα --- ἐλευθέρας] den Ismael von der Hagar, den Isaak von der Sarah.

23. *ἀλλ'*] *atqui*, nun aber.

κατὰ σάρκα γεγέννηται] ist dem Fleische nach erzeugt, d. i. ist sein Sohn nur vermöge der leiblichen Zeugung und Abstammung.

διὰ τῆς ἐπαγγελίας] Wäre der Gegensatz genau, so müfste es heifsen *κατὰ πνεῦμα* oder wenigstens *κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν*, in Gemäfsheit, Uebereinstimmung mit der *ἐπαγγελία*. *Διὰ c. genit.* aber drückt die vermittelnde Ursache aus, deren Wirkung die Geburt eines Sohnes war. Nach der Vorstellung des Paulus nämlich (vgl. Röm. IV,

18 — 21.) war Isaak dem Abraham nicht sowohl auf dem Wege fleischlicher Erzeugung, die gewöhnlicher und natürlicher Weise nicht mehr möglich war, als vielmehr durch die Vermittelung der göttlichen Allmacht zu Theil geworden, welche das verwirklichte, was man nicht mehr für möglich gehalten hätte. Insofern ist Isaak nicht ein *τέκνον τῆς σαρκός*, sondern ein *τέκνον τῆς ἐπαγγελίας* Röm. IX, 8.

24. *ἅτινα*] offenbar statt *ἅ*, wie gleich nachher und Vs. 26. *ἥτις* statt *ἥ*. Vgl. die Anm. zu *οἵτινες* II, 4.

ἀλληγορούμενα] Der Scholiast erklärt richtig: *ἑτέρως μὲν λεγόμενα, ἑτέρως δὲ νοούμενα;* d. h. es ist anders gesagt oder ausgedrückt, als es verstanden werden soll. Chrysostomos bemerkt: *καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλει.* Er glaubt nämlich, der Ausdruck *ἀλληγορία*, der eine bildliche Darstellung bedeutet, würde streng genommen die geschichtliche Auffassung jener Erzählung aufheben. Allein es hatte wohl schon vor Paulus durch Philo u. A. der Begriff der *ἀλληγορία* und des *ἀλληγορεῖσθαι* einen weitern Umfang erhalten.

αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι] „Jene (Mütter) sind (bedeuten) nämlich zwei (übereinstimmend lassen die ältesten Hdschr. *αἱ* vor *δύο* weg) Stiftungen." Ich finde keinen Grund, *διαθήκη* hier anders als III, 15. zu erklären, wo der Begriff einer Stiftung, Willenserklärung einzig pafste. Auch in unserer Stelle ist keineswegs von einem Bunde, der immer zwei Personen oder Parteien voraussetzt, die Rede. Darnach ist m. Paulin. Lehrbegr. S. 189. zu berichtigen.

μία κ. τ. λ.] „eine Stiftung ist die vom Berge Sinai her, die zur Knechtschaft gebiert." *Γεννῶσα* ist aus dem Bilde der Mutter in die Deutung hinübergenommen.

εἰς δουλείαν] *δηλαδὴ τὴν τοῦ νόμου.* Schol. Nur stimmt gerade hierin diese Bedeutung der Hagar mit der ursprünglichen nicht überein; denn Ismael war nicht Sclave.

ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ] „diefs ist Agar," d. i. Agar ist dieser Stiftung Vorbild.

25. *τὸ γὰρ (Ἄγαρ) Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*] In der Erklärung dieser Worte stimme ich voll-

kommen mit meinem Freunde Studer überein, dessen Ansicht folgende ist: „Ich habe mich von jeher mit einer Auslegung dieser Stelle nicht befreunden können, welche den Apostel hier aus einer arabischen Etymologie Folgerungen ziehen läfst. An und für sich schon ist es nicht wahrscheinlich, dafs Paulus das arabische Idiom kannte; von seinen Lesern aber kann diefs noch viel weniger behauptet werden, so dafs die etymologisirende Deutung des Namens Hagar bei ihnen wenig Anklang finden konnte. Fafst man nun aber diese Etymologie selbst näher in's Auge, so findet man, dafs sie völlig grundlos ist. Das arabische חגר bedeutet zwar *lapis*, aber nicht *rupes* und auf keinen Fall *mons*. Freytag in seinem arab. Lexicon gibt eine noch speciellere Bedeutung, nämlich *lapis niger* an. Das von Büsching (Erdbeschr. v. Asien S. 603.) angeführte Zeugnifs des Reisenden Harant, dafs die Araber noch heutzutage den Berg Sinai Hadschar nennen, scheint, wenn es nicht eine unserer Stelle zuliebe gemachte Erfindung ist, auf einem Mifsverständnisse zu beruhen. Dagegen gab es eine Stadt dieses Namens in Arabien, (vgl. *Assemanni Biblioth. Orient. III. p.* 753.) welche der chaldäische Uebersetzer des A. T. mit dem in den historischen Büchern häufig erwähnten שׁוּר identisch gehalten zu haben scheint; denn überall setzt er für diesen Namen in seiner Paraphrase den von חַגְרָא; vgl. Gen. 16, 7. 1 Sam. 15, 7. Ferner wird auch ein arab. Volksstamm, die הַגְרִים oder הַגְרִיאִים Ps. 83, 7. 1 Chron. 6, 10. 19., der, wie es scheint, mit dem Namen jener Stadt in Verbindung steht, erwähnt. Vgl. Rosenmüller's bibl. Alterthumskunde B. III. S. 20 ff. Endlich ist die Benennung *υἱοὶ Ἄγαρ* allgemeine Bezeichnung der Araber, vgl. Baruch III, 23. — Diefs alles zusammen genommen scheint folgende Erklärung unserer Stelle am meisten zu empfehlen: 1) Man folge denjenigen Hdschr. und alten Versionen, welche Vs. 25. den Namen *Ἄγαρ* auslassen: er scheint blofs durch einen Schreibfehler, der in dem unmittelbar vorhergehenden *γὰρ* seine Quelle hat, in den Text gekommen zu seyn. 2) Man lege den

Hauptaccent auf die Worte *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ;* denn der Apostel will die allegorische Beziehung der Hagar auf die sinaitische Gesetzgebung rechtfertigen; diefs thut er so, dafs er Arabien als ein Prädikat hinstellt, welches sowohl der Hagar, als dem Sinai zukomme. Da Hagar eine collective-Bezeichnung der Araber ist, und der Berg Sinai ebenfalls ein arabischer Berg ist, so darf nach den Gesetzen der allegorischen Interpretation der Name Hagar auf die vom Berge Sinai promulgirte Gesetzgebung bezogen werden. — Uebrigens ist der ganze Satz *τὸ γὰρ — Ἀραβίᾳ* als Parenthese anzusehen, so dafs das Subjekt von *συστοιχεῖ* wieder *μία (διαθήκη)* ist: diese sinaitische Verfassung gehört zu, pafst auf das jetzige Jerusalem, das sich mit seinen Kindern unter das Joch schwerer Satzungen beugt. — Jerusalem steht hier für das gesammte Volk der Juden. — Würde man *συστοιχεῖν* in dem Sinne von entsprechen nehmen, s. v. a. „der allegorische Name Hagar entspricht in der Wirklichkeit dem jetzigen Jerusalem," so würde man unnöthiger Weise den Apostel die Inconsequenz begehen lassen, den Namen Hagar zuerst durch *διαθήκη ἀπὸ ὄρους Σινᾶ* und dann wieder durch *ἡ νῦν Ἱερουσαλὴμ* erklärt zu haben."

συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλὴμ] Theodoretos: *ἐκεῖνο δὲ τὸ ὄρος τῇ ἐπιγείῳ ταύτῃ συμφωνεῖ Ἱερουσαλήμ* — wobei jedoch zu bemerken ist, dafs in den Worten Pauli nicht *τὸ ὄρος Σινᾶ*, sondern *μία διαθήκη* zu *συστοιχεῖ* das Subjekt ist.

τῇ νῦν] Scholiast: *τῇ ἐνταῦθα, τῇ ἐπὶ γῆς* — wie sich aus dem Gegensatz *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσ.* ergibt.

δουλεύει γὰρ] *ταῖς νομικαῖς παρατηρήσεσιν.* Schol. Das *tertium comparationis* zwischen der Hagar, welche den Berg Sinai bedeutet, und dem jetzigen, irdischen Jerusalem ist die *δουλεία*. Der Satz soll also die Zusammenstellung der sinaitischen Gesetzgebung, deren Vorbild die Hagar ist, mit dem jetzigen Jerusalem begründen, daher *γὰρ*, welches schon Griesbach mit Recht, auf die Autorität der ältesten Codd. hin, statt des vulgären *δὲ* in den Text aufgenommen hat.

μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς] ist Fortsetzung des Gegenbildes. Wie die Hagar Mutter ist, *εἰς δουλείαν γεννῶσα*, so hat auch Jerusalem *τέκνα*, und diese sind *δοῦλοι*. Dafs das jüdische Volk gemeint ist, versteht sich von selbst.

26. *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ*] Eigentlich erwartet man jetzt: „die Sarah aber bedeutet das obere Jerusalem," wie Theodoretos erklärt: *ἡ δὲ Σάῤῥα τῆς ἐπουρανίου πόλεως τύπος, ἧς ἡμεῖς ὀνομαζόμεθα παῖδες* — oder noch eher, als Fortsetzung von Vs. 24.: *ἑτέρα δὲ διὰ χριστοῦ, εἰς ἐλευθερίαν γεννῶσα, συστοιχεῖ δὲ τῇ ἄνω Ἱερουσαλήμ*. Statt dessen fährt Paulus nur in der Anwendung und den Gegensätzen der Knechtschaft und der Freiheit, und des jetzigen und obern Jerusalems fort. Dem irdischen und knechtischen Jerusalem setzt Paulus das himmlische und freie entgegen. Von letzterem ist auch die Rede Phil. III, 20. *πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπάρχον*, Hebr. XII, 22. *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος*, Offenb. XXI, 2. *Ἱερουσαλὴμ καινὴ* u. s. w. Die Vorstellung ging aus der jüdischen Theologie in den christlichen Ideenkreis über, und ist je nach der Stufe, auf der die Denkenden standen, bald sinnlicher, bald geistiger gefafst worden. Vgl. übrigens m. Paulin. Lehrbegr. S. 190 u. f. 369.

ἐλευθέρα ἐστὶν] *τῶν νομικῶν δηλαδὴ παρατηρήσεων.* Schol.

ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν] ist entgegengesetzt dem obigen *μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* und bringt die Sarah als Typus in Erinnerung. In *ἡμῶν* schliefst Paulus Juden- und Heidenchristen zusammen. Damit dieser umfassende Sinn noch näher bezeichnet würde, scheint schon frühe vor *ἡμῶν* hineingesetzt worden zu seyn *πάντων*. Da es in sechs Uncialcodd., den ältesten Uebersetzungen und mehrern griech. Kirchenvätern fehlt, so halte ich es für eine nicht üble Glosse, deren hohes Alterthum der Cod. A. und Irenäus beweisen.

27. *γέγραπται γάρ*] Jes. LIV, 1. In dieser (nach den LXX wiedergegebenen) Stelle verheifst der Dichter dem bedrängten jüdischen Staate künftige Macht und Gröfse durch Gottes wunderbare Hülfe. Sehr geschickt bezieht

Paulus diese Worte auf die Sarah, als ob der Prophet ihr die grofse Nachkommenschaft versprochen hätte. Dafs er wirklich an die Sarah denkt, ergibt sich deutlich aus Vs. 28., wo er den Isaak als den Typus der ganzen Christenheit darstellt.

ῥῆξον] *sc. φωνήν*, und noch bestimmter, wie der Scholiast ergänzt, *φωνὴν εὐφρόσυνον ἐπὶ τῷ τοκετῷ*.

βόησον] hebr. צהלי, juble!

πολλὰ – μᾶλλον ἤ] statt *πλείονα ἤ*, רבים mit מן.

τῆς ἐρήμου] der verlafsnen, verachteten, nämlich vom Manne, um ihrer Unfruchtbarkeit willen.

τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα] nicht: welche einen Mann hat, sondern: die (um ihrer Fruchtbarkeit willen) den Mann (d. i. dessen Liebe) hat, besitzt.

28. *ἡμεῖς – – ἐσμέν*] Wir Christen, nicht Juden (darauf liegt der ganze Nachdruck) sind die von Gott verheifsenen Kinder, der von Gott dem Abraham verheifsene Same, gleich Isaak, der dem Abraham und der Sarah auch in Folge einer göttlichen Verheifsung zu Theil ward und der insofern unser Vorbild ist. Die Juden sind, wie Ismael, nur *τέκνα τῆς σαρκός*. Vgl. Röm. IX, 7. 8. — Eine andere ungefähr gleich beglaubigte Lesart ist *ὑμεῖς – – ἐστέ*. Der Gegensatz wird dadurch noch schärfer, indem die Heidenchristen, welche blofs Kinder der Verheifsung sind, den Juden, welche blofs Kinder des Fleisches sind, gegenübergestellt werden. Die Lesart *ἡμεῖς – ἐσμὲν* scheint dem Streben nach Conformität mit *ἡμῶν* Vs. 26. und *ἐσμὲν* Vs. 31. ihren Ursprung zu verdanken, wobei übersehen ward, dafs in diesen beiden Stellen der Gegensatz anders gestellt ist. Lachmann hat *ὑμεῖς – ἐστὲ* aufgenommen.

29. Hier folgt eine neue Vergleichung zwischen den beiden Müttern nebst ihren Söhnen und den beiden Religionsstiftungen. Der erste Vergleichungspunkt war Vs. 24 — 26. der der Knechtschaft und Freiheit, der zweite Vs. 27. der der grofsen Nachkommenschaft bei scheinbarer Unfruchtbarkeit, wodurch indirekt gleichsam eine Weissagung der grofsen Ausbreitung des Christenthums ausgesprochen wird, der dritte Vs. 29 - 30., dafs der fleisch-

liche Sohn den geistigen verfolgt, der aber nichts desto weniger der alleinige Erbe ist.

ἐδίωκε] Die Verfolgung (mannigfache Beleidigung) Isaaks durch den Ismael beruht übrigens blofs auf der traditionellen Auslegung der Rabbinen; 1 Mos. XXI, 9. wird nur überhaupt ein tadelnswerther Charakter dem Ismael zugeschrieben. — „In dem Commentar des R. Sal. Jarchi wird bei Gelegenheit der Erklärung des Ausdruckes לצחק Gen. XXI, 9. die Sage angeführt, es sei zwischen den beiden Brüdern ein Zwist wegen des Erstgeburtsrechtes entstanden, in Folge dessen Ismael den Isaak aufs Feld geführt und dort mit Pfeilen verfolgt habe. Der Verfasser der *Turim* in der rabbinischen Bibel von Buxtorf folgert eben diefs vermittelst jener kabbalistischen Rechnung, welche die Juden Gematria nennen (s. Hartmann, die Verbindung des A. T. mit dem N. S. 688.), indem er herausbringt, dafs לצחק gerade denselben Zahlenwerth mit להרג (zu tödten) habe; nämlich der Zahlenwerth beider Wörter gibt dieselbe Summe 238. Vgl. die übereinstimmende Tradition aus dem *Bereschith Rabba* bei Wetstein *ad h. l.*" Studer.

τότε – νῦν] damals, zur Zeit Abrahams)(jetzt, zur Zeit des Christenthums.

τὸν κατὰ πνεῦμα] *sc.* γεννηθέντα erklären alle Ausleger, so viel ich weifs, *ipsa vi divina genitum.* Allein κατὰ drükt nicht ein Mittel oder eine Ursache, sondern eine Gemäfsheit und Uebereinstimmung aus; sprachrichtiger würde mich daher die Erklärung dünken: gemäfs dem Geiste, d. i. in Folge der Verheifsung des göttlichen Geistes, κατ' ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος. Dagegen kann freilich eingewendet werden, dafs der Parallelismus mit κατὰ σάρκα die Auffassung von der Art und Weise des Zeugens durchaus fordere, und wie jenes den naturgemäfsen Weg der Zeugung bedeute, so bezeichne κατὰ πνεῦμα den übernatürlichen Weg, durch unmittelbares Einwirken der schöpferischen Kraft Gottes. Vgl. Röm. IV, 17. 19. 20. Hebr. XI, 11.

30. ἀλλὰ] Gegensatz zu ἐδίωκε und dem bei οὕτω καὶ νῦν verschwiegenen διώκει.

ἡ γραφή] Eigentlich sind es die Worte der Sarah zu Abraham, die jedoch, als Abraham Bedenken trug, auch Gott bekräftigte. 1 Mos. XXI, 10.

οὐ – μὴ κληρονομήσῃ] Ueber die Construction von οὐ μὴ s. Winer's Gr. §. 60, 3. (Nach den Codd. D. u. E. schrieb Lachmann κληρονομήσει.)

31. ἄρα] Diefs ist die gewöhnliche Lesart; die Hdschr. variiren zwischen ἄρα, ἄρα δὲ, ἄρα οὖν, διό, ἡμεῖς δέ. Ἄρα bezeichnet eine Folge; der Satz enthält aber keine Folge, sondern nur eine Anwendung. Lachmann hat διὸ aufgenommen, wovon das Gleiche gilt; dem Sinn nach richtig ist einzig ἡμεῖς δὲ (vgl. Vs. 26. ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν); auch hat diefs eben so viele und noch mehr äufsere Autoritäten für sich, als διό.

Fünftes Capitel.

1. Die Hdschr. und alten Uebersetzungen bieten eine ungemein grofse Verschiedenheit der Lesarten dar ohne wesentlichen Unterschied des Sinnes. Die einfachste und von den ältesten Zeugen beglaubigte Lesart ist: τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς χριστὸς ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν καὶ u. s. w. Lachmann hat sie in den Text aufgenommen und ich bin von ihrer Echtheit überzeugt. Der Satz enthält eine Begründung der vorhergehenden Behauptung, dafs die Christen Kinder der Freien seien; und weiter knüpft sich nun daran die Aufforderung, an dieser Freiheit festzuhalten. Στήκετε, stehet fest, kommt so absolut gesetzt noch 2 Thess. II, 15. vor. Weil dieses Feststehen ein Feststehen in der Freiheit seyn soll, so konnte sehr leicht einer auf den Einfall gerathen, στήκετε mit τῇ ἐλευθερίᾳ zu verbinden, dann durch Ergänzung von ᾗ vor ἡμᾶς, ἠλευθέρωσεν zu einem Relativsatze zu machen und οὖν entweder heraufzunehmen oder zu streichen. So entstand dann die Lesart: τῇ ἐλευθερίᾳ (οὖν), ᾗ ἡμᾶς χριστὸς ἠλευ-

θέρωσεν, στήκετε καὶ — mit ihren untergeordneten Variationen. Gegen diese Lesart scheint mir zweierlei zu sprechen: 1) verlieren wir einen begründenden Satz von *ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας*, den doch die Schreibweise des Apostels erwarten läfst. Der Uebergang zu einer Aufforderung kommt allzu rasch, und was für den Paulus ein Hauptgedanke ist und seyn mufs, dafs wir Christo die Freiheit zu danken hätten, wird zu einem ganz untergeordneten Nebengedanken. 2) Wenn Paulus sogleich nach IV, 31. eine Ermahnung hätte folgen lassen, so hätte er ohne Zweifel die Uebergangspartikel *οὖν* nach *τῇ ἐλευθερίᾳ* zu setzen nicht unterlassen; ohne dieses copulative *οὖν* hätten wir ein ziemlich hartes Asyndeton. Nun fehlt aber *οὖν* in den sieben alten Uncialcodd., den ältesten Uebersetzungen und vielen griech. Kirchenvätern, so dafs seine Unechtheit erwiesen ist. — Hingegen würde allerdings die Verbindung von *στήκετε* mit *τῇ ἐλευθερίᾳ* kein Hindernifs der Annahme dieser Lesart seyn; denn obwohl sonst *στήκειν* nur mit *ἐν* construirt vorkommt (1 Kor. XVI, 13. Phil. I, 27. IV, 1. 1 Thess. III, 8.), so wäre doch auch die Verbindung mit dem blofsen Dativ durch das unangefochtene Beispiel *τῇ πίστει ἑστήκατε* 2 Kor. I, 24. hinlänglich geschützt. *Στήκω* ist nämlich blofs ein in der spätern verdorbenen griechischen Sprache aus dem Perfect *ἕστηκα* gebildetes Präsens. Vgl. Buttmann's ausf. Sprachl. Thl. II. S. 21.

τῇ ἐλευθερίᾳ] Dieser Dativ (oder *ᾗ*) bei *ἠλευθέρωσε* kann entweder als *dativus instrumentalis* oder statt *εἰς c. accus.* gefafst werden. Die Freiheit selbst kann nicht als Mittel der Befreiung gedacht seyn, also: *in libertatem Christus nos vindicavit.* Ueber diesen Gebrauch des Dativs vgl. Winer's Gr. §. 31, 2. S. 172 — 174.

μὴ — ἐνέχεσθε] Ueber *μὴ* mit dem Präs. Imperat. s. Winer's Gr. S. 419. „Lafst euch nicht nicht festhalten, fesseln!"

ζυγῷ δουλείας] vom Mosaischen Gesetze auch Apg. XV, 10. 28. Chrysostomos: *Τῷ τοῦ ζυγοῦ ὀνόματι τὸ βαρὺ τοῦ πράγματος αὐτοῖς ἐνδείκνυται.*

πάλιν] Die patristischen Ausleger, denen mehrere Neuere folgen, glauben, Paulus wolle die Galater daran erinnern, dafs sie aus Erfahrung die Schwere des Gesetzesjoches kennten und dafs es also doppelt thöricht wäre, wenn sie sich wieder an dasselbe binden liefsen. Allein die Galater waren ja Heidenchristen und früher nicht an das Mosaische Gesetz gebunden. Richtig erklärt daher Rosenmüller: „*Sicut antea superstitionis ethnicae vinculis eratis constricti. Iugum unum abiecistis; nolite vos submittere novo iugo.*" Man übersetze also nicht, an das knechtische Joch, sondern, an ein knechtisches Joch fesseln. Vgl. die Anm. zu IV, 9.

2. ἴδε] So schrieb Lachmann, wie auch Fritzsche Matth. XXV, 20., nach der Bemerkung der alten Grammatiker, dafs ἰδὲ dem attischen, ἴδε dem gemeinen Dialekt angehöre. S. die Ausl. zu Gregor. Korinth. *p.* 121. *ed. Schaef.*

ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν] ist Sprache eines solchen, der dessen, was er sagt, zuversichtlich gewifs ist, und dieselbe Zuversicht auch bei Andern erwecken will. Er will mit seinem Namen für die Wahrheit seiner Behauptung einstehen und tritt offen jedem entgegen, der diese Behauptung bestreiten möchte.

ὅτι — ὠφελήσει] Eine der Behauptung der Judaisirenden Apg. XV, 1. schnurstracks entgegengesetzte Behauptung, die auf denselben Gründen ruht, wie der Schlufssatz II, 21. εἰ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν. Liefs sich einer beschneiden, so that er es in Hoffnung, durch die Gesetzeswerke gerecht zu werden, und machte dadurch, so viel ihn betraf, die Gnade in Christo eitel und überflüssig. Richtig sagt Chrysostomos: Ὁ περιτεμνόμενος ὡς νόμον δεδοικὼς περιτέμνεται, ὁ δὲ δεδοικὼς ἀπιστεῖ τῇ δυνάμει τῆς χάριτος, ὁ δὲ ἀπιστῶν οὐδὲν κερδαίνει παρὰ τῆς ἀπιστουμένης.

3. μαρτύρομαι δὲ πάλιν] „hinwieder, auf der andern Seite erkläre ich."

παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ] nicht περιτμηθέντι oder περιτετμημένῳ, sondern: jedem, der sich beschneiden läfst, (vgl. Winer's Gr. §. 39. 4.) — in-

dem hiezu als Beweggrund vorausgesetzt werden mufs die Anerkennung der Autorität des Gesetzes, und die Meinung, dafs die Gerechtigkeit durch die Gesetzeswerke erworben werden müsse.

ὅτι--ποιῆσαι] dafs er schuldig ist, sich verpflichtet hat, das ganze (auf *ὅλον* liegt der Nachdruck) Gesetz zu erfüllen. Nicht mit der Beschneidung ist es abgethan, des ganzen Gesetzes Erfüllung übernimmt er — und wird ihm diese möglich seyn? (Vgl. III, 10.) Das sollte jeder vorher wohl bedenken.

4. *κατηργήθητε ἀπὸ χριστοῦ*] Mit den ältesten Codd. hat Lachmann *τοῦ* aus dem Text weggelassen. *Καταργεῖν* heifst vernichten, aufheben, so III, 17. *Καταργεῖσθαι ἀπό τινος* kommt noch Röm. VII, 2. u. 6. vor, und bezeichnet in allen drei Stellen die Vernichtung und Aufhebung der Verbindung und Gemeinschaft mit einem, also ein gänzliches Getrenntwerden von einem. Richtig erklärt es daher Theophylaktos: *οὐδεμίαν κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ χριστοῦ.* — Die Behauptung ist wesentlich dieselbe, wie II, 21.

δικαιοῦσθε] s. v. a. *δικαιοῦσθαι ζητεῖτε* — ist vom Standpunkt ihrer steifen und eiteln Einbildung aus gesprochen. Aehnliche Beispiele s. in Winer's Gr. §. 41, 2.

τῆς χάριτος ἐξεπέσατε] *Ἐκπίπτειν τῆς χάριτος* hält Koppe für das Gegentheil von *ἑστηκέναι ἐν τῇ χάριτι* Röm. V, 2., allein in der letztern Stelle liegt in *ἑστηκέναι* gar nicht nothwendig der Begriff dos Feststehens und Beharrens, der sonst allerdings dem Abfall und Verlust der göttlichen Gnade entgegengesetzt wäre. 2 Petr. III, 17. ist *ἐκπίπτειν* dem *αὐξάνειν ἐν χάριτι* entgegengesetzt. Dafs *ἐκπίπτειν* bei Profanscribenten besonders vom Verlust eines Besitzes vorkomme, zeigt Kypke an Beispielen. Ueber den Aor. 1. *ἐξεπέσατε*, statt dessen in einigen Hdschr. *ἐξεπέσετε* steht, vgl. Winer's Gr. §. 13, 1. S. 68.

5. *γὰρ*] übersetzen die meisten Ausleger ohne weiters durch *autem*, und nur Koppe erklärt sich folgendermafsen näher darüber: „*Γὰρ pro δέ. Iungit saltem sententiam hanc superiori, τῆς χάρ. ἐξεπέσατε. Nostrum:* ich

wenigstens." Statt γὰρ hätte Paulus allerdings auch δὲ setzen können, dann hätte er einen Gegensatz ausgedrückt. Da er aber γὰρ schrieb, so lag ihm weniger ein Gegensatz, als vielmehr eine Begründung des vorigen Satzes im Sinn. Der Causalzusammenhang ist dieser: Ihr seid der Gnade verlustig geworden, weil ihr nicht, wie wir, u. s. w.

ἡμεῖς] ich und alle (Christen), die in der Gnade festbleiben wollen.

πνεύματι ἐκ. πίστ. ἐλπ. δικ. ἀπεκδεχόμεθα] ist eine Redensart, die zwar einzig hier vorkommt, deren Inhalt sich aber doch sehr leicht auf die Grundsätze der Paulinischen Lehre zurückführen läfst. Zuförderst ist ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα pleonastisch gesagt statt ἐλπίδα δικ. ἔχομεν, wir warten auf die gehoffte δικαιοσύνη. Der pleonastische Ausdruck konnte hier um so leichter entstehen und ist um so eher zu rechtfertigen, da Paulus den Begriff der Hoffnung im Gegensatz des vermeintlichen rechtlichen und unfehlbaren Besitzes hervorheben will. Also: wir hoffen die δικαιοσύνη zu erlangen, und zwar schöpfen wir diese Hoffnung ἐκ πίστεως. Da nämlich die δικαιοσύνη nur διὰ πίστεως erlangt wird, so kann die Hoffnung der δικ. auch nur in der πίστις ihren Grund haben. Gehofft aber wird die δικ., weil Gott sie erst im künftigen Gerichte den Gläubigen zuerkennen wird und zwar χάριτι, οὐκ ἐξ ἔργων, als Gnadengeschenk, nicht als Lohn. Doch ist diese Hoffnung nicht eine trügliche, denn wir hoffen πνεύματι, mit dem Geiste; der uns von Gott geschenkte Geist (worin die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist Röm. V, 5.) ist das in uns Hoffende; in ihm haben wir eine Bürgschaft, ein Unterpfand für die Erfüllung jener Hoffnung. Dem Abraham war die Beschneidung ἐν σαρκὶ eine σφραγὶς τῆς δικαιοσύνης; die Christen haben als ein solches Siegel und Pfand das πνεῦμα empfangen, welches demnach hier so wenig als III, 2. 5. 14. die *doctrina evangelii*, sondern den realen oder objektiven göttlichen Geist bezeichnet. Vgl. über den Zusammenhang dieser Begriffe m. Paul. Lehrbegr. S. 93. 252. Anm.

6. *γὰρ*] Die Ausleger bemerken wieder nichts über den Zusammenhang der Sätze. Der Begriff der *πίστις* ist das, was beide Sätze mit einander verknüpft. Weil *ἐν χρ. Ἰησοῦ* weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gilt, sondern einzig *πίστις δι' ἀγ. ἐνεργ.*, so hoffen wir, die *δικ.* nur *ἐκ πίστεως* zu erlangen. Daraus geht zugleich hervor, dafs in Vs. 5. auf *ἐκ πίστεως* der Nachdruck lag.

ἐν χριστῷ Ἰησοῦ] erklärt Koppe schief *i. q. παρὰ χριστῷ, apud Christum, h. e. iudicio Christi.* Es ist hier wie IV, 26. 28. „in der Verbindung, Gemeinschaft mit Christo." Für den, welcher in der Verbindung mit Christo steht, auf ihn sein Vertrauen gesetzt hat, in ihm lebt, gilt es gleich viel, ob er ein Beschnittener oder ein Unbeschnittener sei; weder das Eine noch das Andere vermag etwas zur Seligkeit.

πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη] Glaube, der durch die Liebe sich äufsert, sich wirksam und thätig beweist. Die *ἀγάπη* ist nämlich *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* 1 Thess. I, 3. Paul. Lehrbegr. S. 249. Ueber den Begriff der *ἀγάπη* s. ebendas. S. 253 u. f.

7. Dieser und die folgenden Verse hangen scheinbar nicht mit dem Vorhergehenden zusammen, indem Paulus hier auf die Galater zurückkommt, und ihre ehmaligen Fortschritte im christlichen Leben mit ihrem jetzigen Standpunkte vergleicht. Dennoch hat dieſs Paulus in Einem Zug mit dem Vorigen geschrieben; *ἐτρέχετε καλῶς* bildet gleichsam den Gegensatz zu den Ermahnungen und Warnungen, die er Vs. 1 — 6. an sie zu richten genöthigt war. Ueber *τρέχω* s. die Anm. zu II, 1.

ἐτρέχετε καλῶς] Calvin: *Exprobrationem praesentis defectionis consulto superioris cursus laudi miscet, ut pudore suffusi alacrius se in viam recipiant. Admirationis est, quod interrogat, quisnam eos abduxerit a recto cursu, quo plus incutiat verecundiae.*

τίς ὑμᾶς ἀνέκοψεν;] Die äufsern Autoritäten sind dieser Lesart nicht günstig, indem weit die meisten Hdschr. *ἐνέκοψε* haben. Von den Uncialcodd. hat nur B. (der *Cod. Vatic.*) *ἀνέκοψε*. Dafs auch Röm. XV, 22. und 1 Thess.

II, 18. *ἐγκόπτειν*, nicht *ἀνακόπτειν* steht, beweist nichts (denn wie man *ἐγκόπτειν* als dem Paulus eigenthümlich und gewöhnt vermuthen könnte, so liefse es sich auch wahrscheinlich machen, dafs eben um jener andern Stellen willen in der unsrigen die Präposition geändert worden wäre), und bei einer so kleinen Verschiedenheit, die nur in einem Buchstaben besteht, wird wohl die innere Kritik entscheiden müssen. *Ἐγκόπτειν* heifst hemmen, verhindern, *ἀνακόπτειν* heifst diefs auch, aber eigentlich zurückschlagen, zurückwerfen. Diese letztere Bedeutung pafst nun gar nicht zu dem Zusatz *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι*. Allein auch dieser ist nichts weniger als ganz sicher. Bei Chrysostomos und Tertullian fehlen die Worte; dagegen mehrere Codd. noch den offenbaren Auswuchs *μηδενὶ πείθεσθε* nach denselben haben. Der eine und der andere Zusatz scheint mir von solchen herzurühren, die vor *ἡ πεισμονὴ* einen Uebergangsgedanken zu ergänzen für nothwendig fanden, wobei sie aber die *πεισμονὴ* unrichtig für so viel als *τὸ πείθεσθαι* erklärten. Diese Erklärung ist aber, wie ich glaube, schon darum unstatthaft, weil dann *ὑμῶν* oder *αὕτη ἡ π.* nicht fehlen könnte, da Paulus ja unmöglich von dem *πείθεσθαι* schlechthin hätte sagen können: *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς*. Hingegen kann diefs von dem Begriffe der *πεισμονὴ* schlechthin gelten, wenn er als Ueberredung d. i. Ueberlistung aufgefafst wird, für welche Bedeutung freilich keine sichern Beweisstellen sich finden, da *πεισμονὴ* überhaupt nur noch zwei bis dreimal bei Eusthatios wahrscheinlich in der Bedeutung von Glaube, Vertrauen vorkommt. Nimmt man es aber in der intransitiven Bedeutung, so mufs man eine sonderbare Ellipse *αὕτη ἡ π.* oder *ἡ π. ὑμῶν*, und, um sich den Uebergang von *τῇ ἀλ. μὴ πείθεσθαι* zu *ἡ πεισμονὴ* u. s. w. zu erklären, eine noch sonderbarere Paronomasie annehmen, vgl. Winer's Gr. S. 430. Dagegen findet bei der transitiven Bedeutung von *πεισμονὴ* und der Weglassung des Zusatzes *τῇ ἀληθ. μὴ π.* keine weitere Schwierigkeit Statt. „Ihr liefet schön: wer hat euern Lauf gehemmt (*ἐνέκοψεν*)?

oder lieber mit *ἀνέκοψεν:* „Wer hat euch zurückgeworfen (gleichsam wieder auf den alten Weg zurückgeschleudert)? Die Ueberredung (Ueberlistung), durch welche allein so etwas möglich ward, rührt nicht aus der gleichen Quelle her, wie eure Berufung." Es ist mir daher nicht unwahrscheinlich, dafs die Worte *τῇ ἀληθ. μὴ π.* eine Glosse und diese ungefähr gleichzeitig mit der Lesart *ἐνέκοψε* entstanden sei.

8. *οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς*] nämlich *θεοῦ*, welchem immer die *κλῆσις* zugeschrieben wird (vgl. I, 6. 15. u. m. Paul. Lehrbegr. S. 281.), daher die Beziehung auf den Apostel, die Hr. Dr. Paulus annimmt, zu verwerfen ist. Auch zu diesen Worten pafst die transitive Bedeutung von *πεισμονὴ* besser als die intransitive. Denn statt „diese eure Folgsamkeit rührt nicht her von dem, der euch berief" müfste eher erwartet werden „diese eure Folgsamkeit stimmt nicht überein mit dem, der euch berief, entspricht dessen Rufe nicht," *οὐκ ἔστι κατὰ τὸν καλοῦντα ὑμᾶς.* *Ἐκ c. genit.* dagegen ist vom blofsen Genitiv wenig verschieden; beides bezeichnet die Ursache.

9. *μικρὰ -- ζυμοῖ*] Ein bekanntes, an sich keiner Erklärung bedürftiges hebräisches Sprichwort, das Paulus noch einmal 1 Kor. V, 6. gebraucht und Christo als Stoff zu einem Gleichnisse diente Luk. XIII, 21. Aber die Anwendung und der Zusammenhang in unserer Stelle wird verschieden aufgefafst. Viele Ausleger meinen, die *περιτομὴ* werde mit der *ζύμη* verglichen, und der Sinn sei der, den Theophylaktos angibt: *ἡ περιτομὴ, μία οὖσα ἐντολὴ, εἰς τέλειον Ἰουδαϊσμὸν ὑμᾶς μετακαλεῖ.* Allein dessen nicht zu gedenken, dafs aus dem nächsten Zusammenhang gar nicht zu entnehmen ist, dafs hier von der *περιτομὴ* die Rede sei, so wäre diese Anwendung des Bildes sehr gezwungen, und man wüfste nicht recht, was man sich unter dem *φύραμα* vorzustellen hätte. Paulus spricht hier nicht mehr wie Vs. 3. davon, dafs man sich durch die Beschneidung auf das ganze Gesetz verpflichte, sondern von den Irrlehrern, welche die Galater zu verführen gewufst hatten, von dem *ἐγκόψας* oder *ἀνακόψας* Vs. 7.

und dem *ταράσσων* Vs. 10. Das dazwischen in der Mitte Liegende mufs also auch hierauf bezogen werden, und so entsteht der Sinn, den Winer so ausgedrückt hat: *Vel pauci homines perperam docentes possunt omnem coetum corrumpere, transversum agere.* Durch die Beziehung der *ζύμη* auf die Irrlehrer erhält die transitive Bedeutung der *πεισμονὴ* eine neue Bestätigung, während die Beziehung der *ζύμη* auf die *περιτομὴ* mehr zu der intransitiven Bedeutung der *πεισμονὴ* passen würde; ja es sind die Ausleger vielleicht nur durch diese Bedeutung auf jene Beziehung geführt worden. Der Zusammenhang von Vs. 9. mit Vs. 8. ist nach unserer Auffassung dieser: „Die Ueberredung kommt nicht von Gott, der euch berufen; es sind vielmehr blofs *ἐργάται δόλιοι*, die euch überlisten, und vor solchen mufs man sich in Acht nehmen; denn hier gilt das Sprichwort: Ein kleiner Sauerteig säuert die ganze Masse." — Mehrere Hdschr., selbst zwei Uncialcodd., haben statt *ζυμοῖ*, *δολοῖ*. Man wird aber doch jene Lesart als die beglaubigtere nicht dürfen fahren lassen, da von Seite der innern Kritik sich beide das Gleichgewicht halten; denn wie es sich denken läfst, dafs *δολοῖ* aus dem Texte verdrängt worden sei durch die aus 1 Kor. V, 6. genommene Correctur *ζυμοῖ*, eben so gut wäre es möglich, dafs *δολοῖ* eine alte richtige Glosse von *ζυμοῖ* und so an die Stelle des letztern in den Text gekommen wäre. Liefse sich die Echtheit von *δολοῖ* einigermafsen wahrscheinlich machen, so würde dadurch unsere Auffassung des Zusammenhanges neuerdings bestätigt.

10. *ἐγὼ* [*δὲ*] *πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ*] Sehr viele alte und gute Autoritäten haben *δὲ* nach *ἐγὼ*, während andere es weglassen. Im Sinn macht es keinen Unterschied, da jedenfalls ein Gegensatz gegen das vorhergehende Sprichwort Statt findet. *Ἐγὼ πέποιθα ἐν κυρίῳ* übersetzt Winer: *fiduciam pono in Deo. Πέποιθα ἐν κυρίῳ* kommt in dieser Bedeutung öfters vor, z. B. Phil. II, 24. 2 Thess. III, 4., und überhaupt *πεποιθέναι ἔν τινι*, auf etwas sein Vertrauen setzen, z. B. Phil. III, 4. Also: „Ich setze in Beziehung auf euch (*εἰς ὑμᾶς*) mein

Vertrauen auf den Herrn." Unter dem Herrn aber glaube ich, sei Christus zu verstehen. Vgl. Röm. XIV, 14. *πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*. Die Uebersetzung des Hrn. Dr. Paulus „ich bin auf euch mit Ueberzeugung trauend gewesen" ist ein Verstofs gegen einen constanten Sprachgebrauch.

ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε] Winer ergänzt bei *ἄλλο, quam quod ego in superioribus vos edocui*, und bei *φρονήσετε, lecta hac epistola.* Mir scheinen die Worte eher so aufgefafst werden zu müssen: dafs ihr nicht anders gesinnet seyn werdet, oder: dafs ihr keine fremdartige (andere, als die bisherige) Gesinnung zulassen werdet. Das Futurum *φρονήσετε* scheint mir so wenig als *βαστάσει* auf die Zeit nach dem Empfang des Briefes sich zu beziehen, sondern allgemein auf alle Zukunft (jemals) zu gehen.

ὁ – ταράσσων ὑμᾶς – – ὅστις ἂν ᾖ] Oben I, 7. hatten wir *οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς*. Man könnte also den Singular allgemein fassen „wer euch verwirrt," gleichviel, ob es Einer sei oder Viele. Allein vielleicht enthält der Zusatz *ὅστις ἂν ᾖ* eine Hinweisung auf eine bedeutendere Hauptperson, welche Anführer der judaisirenden Partei war. Die Worte werden nämlich erst recht bedeutungsvoll, wenn man sie emphatisch nimmt „mag er so angesehen seyn als er will." Es wäre dann eine Umschreibung, statt den Mann geradezu zu bezeichnen, den Paulus gewifs kannte. Entscheiden läfst sich hier kaum. (Statt *ἂν* schrieb Lachmann hier und Vs. 17. *ἐὰν* der Autorität des Cod. A. folgend, worüber vgl. Winer's Gr. S. 257.)

βαστάσει τὸ κρίμα] s. v. a. *λήψεται* oder *κομιεῖ τὴν ζημίαν*. Vgl. Luk. XX, 47. XXIII, 40. Röm. XIII, 2. Jak. III, 1.

11. *ἐγὼ δὲ κ. τ. λ.*] Winer sagt: *a crimine adversariorum transgreditur ad suum quoddam crimen.* Allein diefs scheint mir zur Aufhellung des Zusammenhanges zwischen Vs. 10. und 11. nicht genügend zu seyn. Denn wenn in den Worten *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω* eine Aus-

sage der Gegner über Paulus liegt, so wollten die Gegner damit dem Paulus gar keinen Vorwurf machen und ihm diefs zum Fehler und Verbrechen anrechnen, vielmehr sich fälschlich auf seine Autorität berufen; also werden hier keineswegs zweierlei *crimina* einander entgegengesetzt. Ich kann mir von Vs. 10. keinen andern Uebergang zu Vs. 11. denken, als den, dafs Paulus von der Person des *ταράσσων* und der Strafe, die ihn treffen wird, auf das Mittel, dessen sich derselbe bediente, übergeht, und dasselbe in seiner Nichtigkeit zeigt. Ein Hauptmittel des *ταράσσων*, um die Leute zu verwirren, bestand nämlich ohne Zweifel in der Behauptung, dafs Paulus selbst die Beschneidung verkündige d. h. empfehle und dazu auffordere. Paulus widerlegt sie durch die Frage, warum er denn noch verfolgt werde (nämlich von den Juden), welches Factum ja unmöglich wäre, wenn er noch ein Beförderer des Judenthums wäre. *Ἔτι* vor *κηρύσσω* ist sehr verdächtig, da es in drei Uncialcodd., mehrern andern Hdschr. und einigen alten Uebersetzungen fehlt. Behält man es bei, so bedeutet es noch, d. i. wie einst, als ich *ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων* war I, 15.

ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ;] Ueber *καταργεῖν* s. zu III, 17. *Τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*, das Aergernifs des Kreuzes, d. i. des Kreuzestodes des Messias. Den fleischlich gesinnten Juden mufste es ein unausstehliches Aergernifs seyn, dafs man einen als Messias wollte geltend machen, der die schimpflichste und mit einem Fluche beladene Todesstrafe erlitten hatte, und dafs dieser *λόγος* oder dieses *εὐαγγέλιον τοῦ σταυροῦ* eine *δύναμις θεοῦ* sei *εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*, während jene um ihrer Gesetzeswerke und um des Zeichens der Beschneidung willen die *σωτηρία* zu verdienen glaubten. Daher sind die Juden die natürlichen *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ χριστοῦ*. Vgl. 1 Kor. I, 18. 23. 24. Röm. I, 16. Phil. III, 18. Paul. Lehrbegr. S. 262. Der Sinn unserer Stelle ist also der: „Ist das Aergernifs des Kreuzes aufgehoben? hat der Hafs gegen die Lehre vom Kreuze des Messias aufgehört? und läfst man jetzt die Verkündiger

dieses Evangeliums ruhig und im Frieden ihr Werk fortsetzen?" Da eine negative Antwort erwartet wird, so könnte man vermuthen, dafs ἄρα geschrieben werden müsse; allein Paulus braucht in solchen Fällen immer μὴ, und überhaupt kommt in seinen Briefen die Fragpartikel ἄρα nirgends vor (s. die Anm. zu II, 17.). Zudem ist auch die Folgerungspartikel ἄρα in unserer Stelle nicht unpassend und kann mit dem fragenden Tone des Satzes sehr wohl zusammen bestehen. Paulus zieht nämlich aus der Behauptung der Gegner einen Schlufs: „Hat also — wie man aus der Behauptung meiner Gegner folgern müfste — das Aergernifs an meiner Lehre vom Kreuze aufgehört?" Eine Frage, die Paulus nicht erst zu verneinen brauchte, da sein Verhältnifs zu den Juden bekannt genug war. Vgl. z. B. Apg. XVIII, 5. 12.

12. ὄφελον καὶ ἀποκόψονται] Offenbar ein im Unmuth gesprochener bitterer Scherz! Oikumenios: τοιγαροῦν μὴ μόνον περιτεμνέσθωσαν, ἀλλ' εἴθε καὶ ἀποκόπους (*i. e.* εὐνούχους) ἑαυτοὺς ἐποίησαν. So verstehen es alle patristischen Ausleger und die meisten neuern. (Vgl. Winer's Gr. §. 39, 3.) So bei den LXX 5 Mos. XXIII, 1. ἀποκεκομμένος statt εὐνοῦχος, und auch aus Profanscribenten führt man Beispiele dieses Gebrauchs von ἀποκόπτεσθαι an. Erst seit der Reformation fafsten Einige ἀποκόπτειν im Sinn von *e coetu christiano excludere*, also: *e coetu christ. excludantur vel pereant* (wobei sie doch eine Anspielung auf die Beschneidung annahmen). Allein nicht zu erwähnen, wie eine solche Paronomasie ferne lag, so müfste ἀποκόψονται passive Bedeutung haben, welcher Gebrauch des Mediums überhaupt selten und im N. T. ohne Beispiel ist; sodann pafst καὶ, sogar, vollends, welches, wie Oikumenios richtig umschreibt, in Gedanken ein οὐ μόνον voraussetzt, gar nicht zu dieser Erklärung. Dafs ein paar Codd. geringen Werthes καὶ weglassen, ist von gar keiner kritischen Bedeutung. (Ueber das Fut. Indicat. bei ὄφελον vgl. Winer's Gr. S. 249. Anm. 2. Der Aor. Subj. ἀποκόψωνται, den einige Hdschr. haben, ist vielleicht eine grammatische Verbesserung,

aber eine verfehlte; denn das Fut. Indicat. steht statt des Optativs.)

οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς] ist noch stärker als *οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς* I, 7. und verhält sich dazu etwa wie Aufwiegler zu Ruhestörer. Die Irrlehrer suchten nämlich die Galater vom wahren Evangelium abtrünnig zu machen.

13. *ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε*] Vor diesen Worten interpungirte Koppe ein Kolon, wogegen Griesbach, Knapp und selbst Lachmann mit ihnen einen neuen Abschnitt und eine neue Zeile anfangen. Allein schon die Partikel *γὰρ* setzt einen genauen Zusammenhang mit dem Vorigen voraus, und ein solcher wird sich auch wohl nachweisen lassen. Paulus hat so eben einen bittern Scherz oder vielmehr sarkastischen Spott über diejenigen ausgesprochen, welche die galatischen Christen wieder unter das Joch des jüdischen Gesetzes zu bringen und namentlich von der Nothwendigkeit der Beschneidung zu überzeugen suchten. Paulus rechtfertigt und begründet nun seine Worte, indem er sagt: „denn ihr (Christen) seid zur Freiheit (nicht zur Knechtschaft des Gesetzes) berufen worden." (Es ist daher auch die von einigen alten Autoritäten gebotene Lesart *δὲ* statt *γὰρ* keineswegs vorzuziehen, da ein Gegensatz entstehen würde, der weit weniger passend wäre, als das Causalverhältnifs.) Erst mit den folgenden Worten *μόνον μὴ* u. s. w. nimmt nun durch den Begriff der *ἐλευθερία*, welcher eine Verwahrung und Warnung nöthig macht, der Gedankengang eine andere Wendung. (*Ἐπὶ c. dat.* sonst gewöhnlich von der Bedingung, ist hier vom Zweck gesetzt. Beispiele s. in Winer's Gr. S. 336.)

μόνον μὴ κ. τ. λ.] Eine Ellipse des *verbi finiti*; entweder kann man *κατέχητε*, *παραλάβητε* ergänzen, oder mit dem Scholiasten *ἐκδέξησθε* oder *ἐκτρέψητε*. Oikumenios: *Μὴ ἀποχρήσησθε τῇ ἐλευθερίᾳ εἰς τὸ δουλεύειν ταῖς τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίαις.*

εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκὶ] Ἀφορμὴ bedeutet Antrieb, Anreizung, Veranlassung, Gelegenheit, Grund und Vor-

wand. Vgl. Röm. VII, 8. 11. 2 Kor. V, 12. XI, 12. 1 Tim. V, 14. *Ἡ σὰρξ* ist keineswegs s. v. a. *τὸ σῶμα;* zwar werden beide Wörter oft so gebraucht, dafs ohne bedeutenden Unterschied das eine statt des andern hätte gesetzt werden können, aber die Begriffe sind an sich doch verschieden; die *σὰρξ* ist nämlich der Inbegriff aller unsittlichen, unreinen, dem Willen Gottes widerstreitenden Triebe, ihr Wohnsitz aber der Leib, *τὸ σῶμα*, welcher vielmehr ein Tempel des heiligen Geistes seyn soll. *ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλ. ἀλλ.*] Das Princip der wahren Freiheit ist die Liebe, vermöge welcher wir uns gegenseitig dienen. Richtig bemerkt Winer: „*Usus est P. hoc. voc. δουλ., ut esset contrarium τῇ ἐλευθερίᾳ cf. 1 Cor. 9, 19. 1 Petr. 2, 16. 2 Petr. 2, 19.*" Vgl. auch Röm. VI, 18. 22. — *Διὰ τῆς ἀγάπης* erklärt Winer in s. Gr. S. 325. vom Zustand, in welchem man etwas thut, wie *δι' ὑπομονῆς* Röm. VIII, 25., *δι' ἀκροβυστίας* IV, 11. Ich sehe nicht ein, warum nicht auch hier die einfachere und gewöhnlichere Bedeutung von *διὰ c. genit.* (vermittelst) angenommen werden sollte. Statt *διὰ τῆς ἀγάπης* haben mehrere gute Autoritäten *τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος*, was einer erklärenden Glosse gleicht.

14. Dieser Vers enthält die Begründung der Worte *διὰ τῆς ἀγάπης*. Statt des vulgären *πληροῦται* hat Lachmann *πεπλήρωται* als die durch die ältesten Hdschr. beglaubigtere Lesart aufgenommen. Auch die innere Kritik wird diefs für das Richtige halten müssen; *πεπλήρωται* bedeutet nämlich, ist erfüllt, d. i. ist vollständig enthalten, s. v. a. *ἀνακεφαλαιοῦται* Röm. XIII, 9. Diefs konnte aber leicht mifsverstanden und das Präsens für passender erachtet werden, *πληροῦται*, wird erfüllt, vollbracht, nach Analogie der Bedeutung von *πληροῦν* in Röm. XIII, 8. VIII, 4. (wie es schon die alten Ausleger erklären), *ἐν ἑνὶ λόγῳ:* „wenn man das Eine Gebot erfüllt," so dafs der Gedanke parallel wäre mit Röm. XIII, 10. „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung." Umgekehrt wäre nicht so leicht jemand darauf gefallen, das Präsens in das Perfectum zu verwandeln. Also: „das ganze Gesetz

ist in Einem Ausspruch, Gebot enthalten, nämlich u. s. w." Einen ähnlichen Ausspruch haben wir Matth. VII, 12. Dagegen nach Matth. XXII, 40. in zwei Geboten das Gesetz und die Propheten enthalten sind, in der Liebe Gottes und in der Liebe des Nächsten. Allein Christus sagt selbst, das zweite Gebot sei dem ersten gleich (ὁμοίη); denn wie niemand Gott lieben kann, ohne auch dessen Kinder, seine Brüder zu lieben, so ist hinwieder die Liebe zu den Brüdern nicht möglich ohne die Liebe zu Gott, weil diese ihr Grund ist. Vgl. 1 Joh. IV, 20. 21. V, 1. 2. IV, 7. 8. 12. — Inwiefern ist aber dieser Satz wahr, dafs das ganze Gesetz darin enthalten sei, dafs man seinen Nächsten liebe, wie sich selbst? Vom Sittengesetz zwar wird diefs jedermann leicht zugeben; denn ein vollkommneres Princip der Sittlichkeit als die echte Nächstenliebe, die nach der Form der echten Selbstliebe nur das Gute und Göttliche liebt und fördert, das Böse aber hafst, kann wohl nicht gefunden werden. Vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 254. Aber ist nun in der Liebe auch die Erfüllung des Ritual- und Ceremonialgesetzes enthalten? Die Ausleger berühren diese Frage nicht, sondern reden bei dieser Stelle und zu Röm. XIII, 8 — 10. nur vom Moralgesetze, namentlich vom Verhältnisse des Menschen zu seinem Nächsten, und wie in dem Gesetz der Liebe hierüber alles enthalten sei. Nur Michaelis bemerkt: „Das Gesetz Mosis selbst war abgeschafft, allein ein Theil desselben blieb noch ein Gesetz, nicht, weil es Moses befohlen hatte, sondern, weil es das unwandelbare Recht der Natur (?) war. Dieses heifst hier das ganze Gesetz." Es ist aber nicht deutlich, ob nun Michaelis unter diesem Ausdrucke den noch gültigen Theil des Mosaischen Gesetzes oder das ewige Naturgesetz versteht. Indessen ist die eine, wie die andere Annahme ungenügend. Denn weder konnte Paulus einen Theil ein Ganzes nennen, noch können wir voraussetzen, dafs hier auf einmal der νόμος seine gewöhnliche Bedeutung an eine andere vertauscht habe. Auf der andern Seite ist klar, dafs das Ritual- und Ceremonialgesetz mit der Nächsten-

liebe nichts zu schaffen hat. Was bleibt nun für ein Ausweg übrig? Ich weifs keinen andern, als dafs Paulus zwar vom ganzen Gesetze spricht, aber etwas davon aussagt, das genau genommen nur vom Sittengesetze gelten kann, dafs er also das nicht zum Sittengesetz Gehörende als etwas Unwesentliches geradezu ignorirt. Es ist also, wie wenn er sagen würde: „der ganze wesentliche Inhalt des Gesetzes," oder „alles das vom Gesetze, dessen Erfüllung uns obliegt." — Statt *σεαυτὸν*, welches in fünf Uncialcodd. steht, hat die Mehrzahl der Hdschr. *ἑαυτὸν*, über welche Sprachlicenz, nach welcher das Pronomen *ἑαυτοῦ* in Beziehung auf die erste und zweite Person gesetzt werden kann, vgl. Winer's Gr. §. 22, 5. So steht *ἑαυτοῦ* in Beziehung auf die zweite Person Sing. Joh. XVIII, 34. Matth. XXIII, 37. XXII, 39. Röm. XIII, 9. In unserer Stelle konnte *ΩΣΣΕΑΥΤΟΝ* die ursprüngliche Schreibart seyn, in der Folge aber sich eines der beiden an einanderstofsenden *Σ* verlieren.

15. *δάκνετε καὶ κατεσθίετε*] sehr scharfe aber treffende Ausdrücke zur Bezeichnung des Parteihasses, der gegenseitigen Anfeindungen, Kränkungen und Verfolgungen.

μὴ ὑπ' ἀλλήλων ἀναλωθῆτε] Richtig Winer: *ne vobis invicem perniciem afferatis.* Diefs ist die natürliche Folge jenes Hasses und jener Verfolgung. Für den Sinn, den Koppe hier finden will, *vereor ne vestra ipsorum culpa omnis vobis religio Christi eripiatur*, liegt weder in den Worten, noch im Zusammenhang eine Andeutung.

16. *λέγω δὲ κ. τ. λ.*] Paulus gibt nun hierüber noch eine allgemeine Erklärung, in welcher er seine Leser auf die Quelle der Sittlichkeit verweist.

πνεύματι περιπατεῖτε] Der Dativ steht von der Norm statt *κατὰ πνεῦμα*, vgl. Winer's Gr. §. 31, 3, b. So ist Röm. VIII, 4. *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* dem *κατὰ σάρκα π.* entgegengesetzt. *Περιπατεῖν* bezeichnet wie das hebr. הלך das Leben, die Handlungsweise als die Offenbarung des Innern, synonym mit *ζῆν*. (So *κατὰ σάρκα ζῆν* Röm. VIII, 12.) Also bedeutet *πνεύματι περιπατεῖν*,

so leben und handeln, wie der in uns wohnende göttliche Geist uns leben und handeln heifst.

καὶ - οὐ μὴ τελέσητε] Dieser Satz kann entweder als Gegenstück des vorigen imperativisch aufgefafst werden, oder als Folgesatz desselben. Im erstern Fall sagt der Satz, was auf keine Weise geschehen soll, im letztern was auf keine Weise geschehen wird, und καὶ ist dann eigentlich nicht Copula, sondern mit dann zu übersetzen. In diesem Fall wäre das Fut. Ind. sprachrichtiger. Ueberdiefs ist der Folgesatz zu wenig angedeutet, und da keine Nothwendigkeit vorhanden ist, einen solchen anzunehmen, so bleibe ich bei der einfachen Erklärung, bei welcher καὶ die Copula zweier imperativischer Sätze ist, von denen der erste die positive, der andere die negative Seite bildet.

ἐπιθυμίαν σαρκὸς] fleischlicher Begierden, Begierden, die aus der σάρξ, der unsittlichen, verdorbenen Natur, entspringen. Aehnlich ist ποιεῖν τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς Eph. II, 3.

17. Dieser Vers enthält eine Begründung und Erläuterung des in Vs. 16. enthaltenen Gegensatzes von πνεῦμα und σάρξ. Das Verbum ἐπιθυμεῖ nimmt das Substantiv ἐπιθυμία wieder auf. Statt ἵνα hätte Paulus ohne Unterschied des Sinnes ὥστε mit dem Infinitiv setzen können; dennoch kann man diese Stelle nicht geradezu als Beispiel anführen, dafs ἵνα nicht τελικῶς, sondern ἐκβατικῶς gesetzt sei, und nicht damit, sondern so dafs bedeute; es kann nämlich gleichsam als die Absicht der σάρξ gedacht werden, die Ausführung dessen zu verhindern, was das πνεῦμα will. Man mufs aber gestehen, dafs die Auffassung so dafs nicht die einfachere ist; so steht ἵνα μὴ für ὥστε μὴ unzweifelhaft Luk. IX, 45.

ἃ ἂν θέλητε] Die Ausleger, z. B. Koppe und Winer, verstehen diefs so: Wenn der Geist in euch etwas will, so verhindert es das Fleisch, und wenn das Fleisch etwas will, so verhindert es der Geist. Das Subjekt in θέλετε ist also, je nach Umständen, sowohl der Geist als das Fleisch, bald jener, bald dieses. Das wäre

wunderlich! Es käme darauf an, wo der erste Impuls zum Handeln angefangen, ob im Geist oder im Fleisch, und dann würde die That allemal in ein dem Anfang, also dem ursprünglichen Willen entgegengesetzes Ende umschlagen. Die vorhergehenden Worte scheinen dieses Mifsverständnifs herbeigeführt zu haben; es liegt aber in jenen Worten weiter nichts als die Aufstellung eines reinen Gegensatzes; Geist und Fleisch sind einander entgegen gesetzt, liegen mit einander im Streit. Den Erfolg aber verstehe ich nach Analogie von Röm. VII, 15—20. (wo θέλειν mehrere Male und nur vom Wollen des Guten gesetzt ist) davon, dafs das Fleisch die Ausführung des Guten, wozu der mit dem Geiste übereinstimmende Wille geneigt ist, verhindere. Ein solches Verhältnifs, wo der Geist noch gar nicht Meister ist über das Fleisch, wo dieses jenem das Gleichgewicht hält, schickt sich aber nicht für einen Christen, und das πνεύματι περιπατεῖν ist auf diese Weise unmöglich. Das πνεύματι περιπατεῖν ist bedingt durch das πνεύματι ἄγεσθαι, d. h. das πνεῦμα mufs die regierende Kraft im Menschen seyn, welche ihn beherrscht und den Widerstand der σὰρξ besiegt.

18. Mit diesen Worten geht Paulus über den nächsten Zusammenhang hinaus und kommt wieder auf den Hauptgegenstand des Briefes, das Gesetz, zurück, indem er das Verhältnifs desselben zum πνεῦμα angibt. „Wer vom Geiste getrieben wird, ist nicht unter dem Gesetze," d. h. das Gesetz ist für ihn nicht ein Gesetz, etwas ihm Fremdes, dem er sich in knechtischer Furcht unterwerfen mufs, und das er, weil sein selbstisches Ich demselben widerstreitet, doch nicht zu vollbringen vermag, sondern das Gesetz Gottes ist in sein Herz geschrieben, der Geist hat Gewalt bekommen über das Fleisch, und in dieser Kraft, aus welcher die Erfüllung des göttlichen Willens hervorgeht, liegt die Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes. Vgl. Röm. VI, 14. 15. und m. Paulin. Lehrbegr. S. 60. 193.

19. Paulus kehrt wieder zum Gegensatz von πνεῦμα

und σὰρξ zurück, und beschreibt Vs. 19 — 21. die Werke von dieser, Vs. 22 — 23. die Frucht von jenem.

τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς] Die σὰρξ ist hier personificirt wie σκότος in τὰ ἔργα τοῦ σκότους Röm. XIII, 12. — In der Aufzählung beginnt die Mehrzahl der Hdschr. mit μοιχεία, das aber in ein paar der ältesten Hdschr., in mehrern alten Uebersetzungen und Kirchenvätern fehlt, so dafs man mit ziemlicher Gewifsheit schliefsen kann, es sei unecht und schon früh zur Ergänzung in den Text gesetzt worden.

ἀκαθαρσία] ist eig. überhaupt Unlauterkeit, Unsittlichkeit, wird aber vorzugsweise von der Wollust, besonders der unnatürlichen Wollust gebraucht. Vgl. Röm. I, 24. 2 Kor. XII, 21. Eph. IV, 19. 1 Kor. VI, 9. (ἀρσενοκοῖται).

ἀσέλγεια] ist Ueppigkeit und Schwelgerei, verbunden mit Uebermuth und Zügellosigkeit.

20. εἰδωλολατρεία] Schon die Stellung zwischen ἀσέλγεια und φαρμακεία zeigt, dafs εἰδωλ. hier in seiner eigentlichen Bedeutung Götzendienst oder doch von der Theilnahme an den heidnischen Götzenopfermahlzeiten zu verstehen ist, wie 1 Kor. V, 11. X, 7. 14. Offenb. II, 14. In einem allgemeinen und tropischen Sinn hingegen kommt es vor Kol. III, 5. Eph. V, 5.

φαρμακεία] ist an sich entweder Giftmischerei oder Zauberei, wie auch die Lateiner beides mit *veneficium* bezeichnen. Die letztere Bedeutung ist schon wegen der Verbindung mit εἰδωλολατρεία, in welcher es mit dieser Bedeutung auch 5 Mos. XVIII, 10. u. ff. 2 Mos. XXII, 17. vorkommt, wahrscheinlicher. Ueberdiefs kommt das Wort im N. T. nur noch Offenb. IX, 21. XVIII, 23. vor, und bedeutet auch hier Zauberei, Magie. Bekanntlich ward diese in Asien sehr getrieben. Vgl. die Ausleger zu Apg. XIX, 19. und die Stellen aus den Kirchenvätern mit m. Paul. Lehrbegr. S. 421. 423. 424.

ἔρις, ζῆλος] So schrieb Lachmann statt ἔρεις, ζῆλοι. Da vor- und nachher Plurale folgen, so ist nicht unwahrscheinlich, dafs der Gleichförmigkeit zuliebe der

Singular in den Plural umgeändert worden; da aber die äufsern Autoritäten dem Singular gar nicht günstig sind, indem nur ζῆλος Einen Uncialcodex für sich hat (vgl. die Var. bei Wetstein), so weifs ich nicht, warum hier Lachmann von seiner Regel, den ältesten handschriftlichen Text herzustellen, abgewichen ist.

ἐριθεῖαι] ein ganz neuer Begriff, der nicht synonym ist mit dem obigen ἔρις, ἔριδος, sondern abzuleiten von ἔριθος, ου, ein Lohndiener, daher ἐριθεύειν oder -εσθαι, um Lohn dienen, und überhaupt, sich etwas zu verdienen suchen, daher, sich (durch Geld und Rednerkünste) die Volksgunst zu erwerben suchen, eine Faktion machen, endlich ἐριθεία, 1) Lohnsucht, 2) Parteisucht und Ehrsucht, die in der Selbstsucht ihren Grund haben. Diefs ist durchweg die Bedeutung im N. T. 2 Kor. XII, 20. Phil. II, 3. I, 16. Röm. II, 8. Jak. III, 14, 16. Vgl. die gründlichen Erklärungen dieses Wortes in Rückert's Comm. zu Röm. II, 8. und in Tholuck's Beiträgen zur Spracherklärung des N. T. S. 25—30.

διχοστασίαι] Spaltungen, Röm. XVI, 17., αἱρέσεις, Sekten, wo sich der Parteihafs bereits schon zu einer förmlichen Ueberlieferung ausgebildet hat, 1 Kor. XI, 9.

21. φθόνοι, φόνοι] kann durch den Gleichklang der Worte erzeugt seyn, wie in Röm. I, 29., und Paulus ist bekanntlich ein Liebhaber von Paronomasien; allein mehrere Hdschr., worunter auch ein Uncialcod., nebst einigen Kirchenvätern, lassen es weg, und es kann leicht durch einen Abschreiber, der gerade jene ähnliche Stelle im Römerbriefe im Sinn hatte, in den Text gekommen seyn.

μέθαι, κῶμοι] Trunkenheiten oder Berauschungen, und nächtliche Umzüge, Nachtschwärmereien, *comessationes.*

ἃ προλέγω ὑμῖν] was ich euch zum voraus sage, nämlich damit sich niemand mit seinen Einbildungen täusche.

καθὼς καὶ προεῖπον] wie ich es schon früher sagte (als ich nämlich bei euch war).

βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν] Diese

Redensart kommt noch 1 Kor. VI, 9. 10. XV, 50. Eph. V, 5. Jak. II, 5. vor, und mufs verstanden werden als Ausschliefsung von der Theilnahme am messianischen Reiche, welches Christus bei seiner Wiederkunft aufrichten wird. Vgl. 1 Thess. II, 12. 2 Thess. I, 5. 2 Tim. IV, 1. 18. 2 Petr. I, 11.

22. *καρπὸς*] ein edlerer und zugleich für den Zusammenhang, wo von wohlthätigen, erfreulichen Wirkungen die Rede ist, passenderer Ausdruck statt des obigen *ἔργα*. Vgl. Phil. I, 11. *καρπὸς δικαιοσύνης*, *καρποὶ ἄξιοι τῆς μετανοίας* Matth. III, 8. und *καρποὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* Matth. XIII, 43. Dagegen würde *καρποὶ* oben Vs. 19., wo von den Werken die Rede ist, welche die Sinnlichkeit verübt, ganz am unrechten Orte gewesen seyn, während *ἔργα* vollkommen pafst. Nur wenn von guten und bösen Werken gemeinschaftlich die Rede ist, steht *καρποὶ* als allgemeiner Ausdruck für Werke überhaupt; z. B. Matth. VII, 20. *ἀπὸ τῶν καρπῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς*. Vgl. noch Eph. V, 9. Hebr. XII, 11. Jak. III, 17. — *Χαρὰ*, Freude, Fröhlichkeit, hier wohl besonders Mitfreude, vgl. Röm. XII, 15. *Εἰρήνη* kann entweder Friede mit Gott, Gemüthsruhe bezeichnen, oder Friede mit Menschen, Friedfertigkeit. Da hier Eigenschaften aufgezählt werden, die sich auf ein Verhältnifs der Menschen unter sich beziehen, so ist die letztere Bedeutung angemessener. *Χρηστότης*, *ἀγαθωσύνη*, Milde und Güte, synonyme Begriffe. *Πίστις*, Aufrichtigkeit und Treue; so noch 1 Tim. VI, 11. Tit. II, 10. *Πραΰτης* (so die Codd. AB C. statt *πραότης*) ist verwandt mit der *μακροθυμία*, entgegen gesetzt den *ζήλοις* und *θυμοῖς*, so wie die *ἐγκράτεια* der *πορνεία*, *ἀκαθαρσία*, *ἀσέλγεια*, *μέθαι*, *κῶμοι*.

23. *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*] nehmen viele Ausleger als Masculinum: „gegen dergleichen Menschen, d. i. die dergleichen thun, findet das Gesetz nicht Statt." Eine solche Redefigur wäre zwar nicht unerhört; da sie aber gar nicht nöthig ist, so ist es weit einfacher, *τῶν τοιούτων* als Neutrum auf die vorherge-

henden Tugenden zu beziehen: „gegen dergleichen Tugenden ist das Gesetz nicht da, d. i. wo dergleichen Tugenden sich finden, ist das Gesetz ganz überflüssig und so gut als nicht vorhanden." Chrysostomos: *Τῷ γὰρ οἴκοθεν* (s. Passow Lex. *d.*) *κατορθοῦντι τὰ μείζω, ποῦ χρεία παιδαγωγοῦ; οὐδὲ γὰρ γραμματιστοῦ τις δέεται φιλόσοφος ὤν.* Oikumenios: *ὁ γὰρ ταῦτα κατορθωκὼς οὐ δεῖται τοῦ παιδαγωγοῦντος νόμου· ὑψηλότερος γὰρ αὐτοῦ ἐστιν.* Scholiast: *περιττὸς γὰρ ὁ νόμος τοῖς κατορθοῦσιν.* — (Darauf dafs der einzige Theodoretos *καὶ* statt *κατὰ* hat, dürfte kaum so viel Gewicht zu legen seyn, als Rinck *Lucubr. crit. p.* 176 *sq.* darauf legt.)

24. Der vorige Vers enthielt über das Verhältnifs des *νόμος* zu dem beschriebenen *καρπὸς τοῦ πνεύματος* eine weiter nicht in den Zusammenhang eingreifende, eingeschaltete Bemerkung. Jetzt aber folgt die Anwendung des entwickelten Gegensatzes von *πνεῦμα* und *σὰρξ* auf die Christen, wobei Paulus zeigt, dafs in denselben die *σὰρξ* getödtet sei und nur das *πνεῦμα* lebe, woraus dann weitere Folgerungen fliefsen,

ἐσταύρωσαν τὴν σάρκα] setzt Bekanntschaft mit dem Paulinischen Lehrtypus voraus. Schon II, 19. hatten wir *χριστῷ συνεσταύρωμαι* und ganz ähnlich ist Röm. VI, 6. *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη.* Wer an Christum als seinen Messias und Erlöser glaubt und auf ihn, d. i. auf seinen Tod getauft wird, wird *σύμφυτος τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ.* Christus ist Vorbild und Repräsentant aller, die an ihn glauben, *τῶν τοῦ χριστοῦ,* wozu der Scholiast treffend ergänzt, *δηλονότι μιμητῶν;* wie in Christo die Sünde am Fleische gebüfst und das Fleisch mit dem Tode bestraft worden (Röm. VIII, 3.), so wiederholt sich dieser gleiche Tod des Fleisches in allen, die Eins mit ihm werden und deren symbolischer Stellvertreter er ist. Die ausführliche Erörterung dieser Idee findet sich in m. Paulin. Lehrbegr. S. 211 — 227.

σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις] ist eigentlich ein überflüssiger Zusatz; denn die *σὰρξ* kann

nicht ohne die *παθήματα* und *ἐπιθυμίαι* gedacht werden, da sie der Begriff und die Quelle derselben ist; der Zusatz ist also gewissermafsen als Epexegese anzusehen und erinnert an die *ἐπιθυμία σαρκὸς* Vs. 16., so wie an die Aufzählung der mancherlei *παθηματα* und *ἐπιθυμίαι*.

25. *εἰ ζῶμεν πνεύματι*] Dieser Bedingungssatz setzt einen zwischen dem vorigen und diesem Vers leicht zu ergänzenden Zwischengedanken voraus: *οὐκ ἐσμὲν (ζῶμεν) ἐν σαρκὶ, ἀλλ' ἐν πνεύματι* (vgl. Röm. VIII, 9.). Dieses Leben im Geiste (oder im Glauben Gal. II, 20.) oder das Wohnen des Geistes in uns ist einerlei mit dem Leben Christi in uns (Röm. VIII, 9. 10. Gal. II, 20.). Darauf gründet der Apostel seine Forderung, *πνεύματι καὶ στοιχεῖν*. Ueber die imperativische Form, in welcher Paulus diese Thätigkeit von den Christen fordert, vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 228 u. ff.

πνεύματι καὶ στοιχῶμεν] *Στοιχεῖν* ist im N. T. völlig synonym mit *περιπατεῖν* und hat die gleiche tropische Bedeutung des Wandels in moralischer Beziehung (Apg. XXI, 24.); öfters wird es mit dem Dativ verbunden, zur Bezeichnung dessen, was man sich zur Regel, angenommen hat; so VI, 16. Röm. IV, 21. Phil. III, 16.

26. Von hier bis VI, 6. folgen gleichsam als einige Anwendungen der so eben aufgestellten allgemeinen Regel einzelne specielle Vorschriften, welche zu geben Paulus vielleicht besondere Veranlassung haben konnte, obwohl sich darüber nichts Gewisses bestimmen läfst.

μὴ γινόμεθα κενόδοξοι] *Κενόδοξος* kommt im N. T. nur hier vor, und dann *κενοδοξία*, Streben nach eitelem Ruhm und Ehre, Phil. II, 3., wo es der *ταπεινοφροσύνη* entgegengesetzt wird. Unter der *κενὴ δόξα* kann hauptsächlich ein Weisheitsdünkel gemeint seyn, wogegen Paulus häufig spricht, z. B. 1 Kor. IV, 6. VIII, 1. oder ein Pochen mit einer freiern Ueberzeugung und der Stärke im Glauben, wogegen z. B. Röm. XIV. gerichtet ist, oder eine *πεποίθησις ἐν σαρκὶ* und eine *καύχησις κατὰ τὴν σάρκα*, ähnlich derjenigen, wovon Paulus spricht 2 Kor. XI, 16 — 22. Phil. III, 3 — 5. Diese Beziehung dürfte

zu demjenigen, was wir von dem Zustande der galatischen Gemeinden wissen, am ehesten passen.

ἀλλήλους προκαλούμενοι] *Προκαλεῖσθαι, provocare*, herausfordern, zum Streite, überhaupt reizen, erbittern, *παροξύνειν*. (1 Kor. XIII, 5. *ἡ ἀγάπη οὐ παροξύνεται.*) Es ist dieſs Sache der Stärkern, welche die Schwächern fühlen lassen, daſs sie mehr seien.

ἀλλήλοις φθονοῦντες] ist Sache der Schwächern, die mit schelem Blicke zu denen, die höher stehen als sie oder stärker sind, heraufsehen. Beidem ist entgegen gesetzt *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* Phil. II, 3. — *Ἀλλήλους* edirte Lachmann statt *ἀλλήλοις*, der Autorität mehrerer Hdschr. und einiger patristischer Ausleger folgend; lieſse sich durch sichere Beispiele erweisen, daſs *φθονεῖν* in der spätern Gräcität auch mit dem Accusativ der Person verbunden worden sei, so dürfte der Dativ einer grammatisch berichtigenden Hand zugeschrieben werden.

Sechstes Capitel.

1. *ἀδελφοί*] Wahrscheinlich haben wir dieser Anrede die unschickliche Capiteleintheilung an dieser Stelle zu verdanken. Wir finden das Wort *ἀδελφοί* allerdings sehr oft im Anfang neuer Abschnitte, wie z. B. III, 15., oder wo sich die Rede direkt an die Leser zu wenden beginnt, wie z. B. IV, 31. V, 13. Aber wir finden es auch mitten in fortlaufenden direkten Anreden, wie z. B. IV, 12. V, 11., und ist dann meistens Zeichen eines liebreichen, freundlichen, beinahe bittenden Tones; so auch hier.

ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι] erklären die meisten Ausleger: *si invitus et improviso abreptus (circumventus quasi) fuerit vitio quodam.* Winer bemerkt dagegen mit Recht, daſs sich diese Bedeutung von *προ* schwerlich nachweisen lasse, und daſs — wenigstens wenn man genau so übersetzt — der bloſse

Dativ erforderlich wäre. Hingegen kann ich der Erklärung Winer's auch nicht Beifall schenken: *etiamsi (si vel) quis antea deprehensus fuerit in peccato, eum tamen (iterum peccantem) corrigite.* Richtig ist zwar gewifs λαμβάνεσθαι ἔν τινι übersetzt durch *deprehendi in aliqua re;* hingegen dünkt mich, könnte bei dieser Bedeutung von προ (*antea* im Gegensatz von *iterum*) der Gedanke „*atque iterum deprehendi se patiatur*" nicht leicht entbehrt werden. Noch viel weniger befriedigt Grotius, welcher erklärt: *si quis antea (h. e. antequam haec ep. ad vos veniat) deprehensus fuerit.* Nicht nur geht hiebei die Bedeutung von καὶ ganz verloren, sondern es entsteht die Frage, warum diese Vorschrift nur für die Fälle vor Ankunft des Briefes gelten soll, oder ob er etwa glaubte, nachher würden keine solche Fälle mehr Statt finden. Wenn die Winer'sche Ellipse zu hart dünkt, so würde ich eine andere vorschlagen: „wenn einer eher in einem Fehler, einer Sünde (gleichsam wie in einem Netze) gefangen würde, als er sich davor in Acht nehmen und entfliehen konnte," was dann so viel ist als, „wenn sich einer von einem Fehltritte überraschen läfst." Καὶ steht allerdings in steigernder Bedeutung: „Auch wenn sich einer von einem Fehler überraschen liefs, auch dann sei der Geist Christi als ein Geist der Milde die Regel euers Verfahrens; auch das Benehmen gegen Fehlende soll sich der allgemeinen Regel, dem πνεύματι στοιχῶμεν Vs. 25., unterordnen."

ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ] d. i. diejenigen unter euch, die πνευματικοὶ sind. Πνευματικὸς ist hier emphatisch gebraucht von denen, deren Geist schon eine gewisse Stärke und Macht erlangt hat, deren höhere sittliche Natur entwickelt und gekräftigt ist, δυνατοὶ Röm. XV, 1. Hinwieder nennt Paulus 1 Kor. III, 1. diejenigen relativ σαρκίνους, d. i. νηπίους ἐν χριστῷ, in welchen diefs nicht der Fall ist.

καταρτίζετε] erklärt Theodoretos: διορθοῦσθε, στηρίζετε, τὸ ἔλλειπον ἀναπληροῦτε.

ἐν πνεύματι πραότητος] synonym mit ἐν ἀγάπῃ 1 Kor. IV, 21.

σκοπῶν κ. τ. λ.] Vor diese Worte setzte Lachmann — ohne Zweifel der erste — einen Punkt und verbindet sie mit dem Folgenden. So sehr ich sonst die Verbesserungen schätze, die Lachmann in der Interpunktion angebracht hat, so wenig möchte ich ihm diesmal beitreten. Erstlich wird dadurch die grammatische Unrichtigkeit, dafs sich der Singular des Particips auf das Pluralsubjekt beziehen soll, nicht gehoben, sondern die Härte wird bedeutend vermehrt, indem der Participialsatz nicht mehr blofs als ein ungenau angeführter Zusatz betrachtet werden kann. Zweitens ist kein Grund für die Trennung vom Vorigen vorhanden, indem der in den Worten enthaltene Gedanke sich wenigstens eben so gut zum Vorigen als zum Folgenden schickt. Endlich liegt es nicht im Sprachgebrauche des Paulus, mit Participialconstructionen Sätze anzufangen, wohl aber, solche mit Participialanhängen zu erweitern; vgl. z. B. 2 Kor. IV, 18. Phil. II, 2 — 4. 8. Gal. VI, 9. u. a. m. — Winer übersetzt: *caventes, ne vos quoque (ad prave facta) abripiamini.* *Πειράζεσθαι* bedeutet also hier nicht blofs versucht werden, sondern schliefst, den dabei leicht möglichen Erfolg, das Fallen in der Versuchung in sich. Ebenso 1 Kor. VII, 5. 1 Thess. III, 5.

2. *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε*] Aehnlich ist Röm. XV, 1. *ὀφείλομεν — τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν*, wo freilich von Glaubensschwächen die Rede ist, hier hingegen sind es mehr sittliche Schwächen, Charakterfehler, obwohl äufserliche Schwächen nicht brauchen ausgeschlossen zu werden. Unter *βάρος* versteht Flatt einen Fehler, wodurch der, so ihn hat, Andern eine Last auflegt, für Andere lästig ist; *τὰ βάρη ἀλλήλων* wären demnach die Fehler, die wir einander, wie Lasten, auflegen. Allein aus Vs. 5. geht hervor, dafs der Ausdruck nicht aus dem „Andern zur Last fallen" zu erklären ist; sondern es sind Fehler und Schwächen, die wir an uns tragen, die uns anhaften und drücken, wie Lasten, denen wir aber doch nicht los werden können; diese sollen wir an einander tragen. *Βαστάζειν*,

tragen, d. i. Geduld, Nachsicht haben mit etwas. Dafür steht *ἀνέχεσθαι* Kol. III, 13. Eph. IV, 2.

καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ χριστοῦ] So edirte Lachmann nach zwei Uncialcodd. statt *ἀναπληρώσατε*. Der Aor. Imperat. ist nicht einmal grammatisch richtig, es müfste durchaus das Präsens stehen, *πληροῦτε*. Ueber den Unterschied zwischen Aor. und Präs. Imperat. vgl. Winer's Gr. §. 44, 5. Dafs man den Imperativ hineinzucorrigiren Veranlassung finden konnte, ist natürlich, da die ganze Stelle mancherlei Vorschriften in imperativischer Form enthält. Aber die Feinheit des Gedankens, den Paulus im Sinn hat, war dem Berichtiger entgangen. Paulus will sagen: und auf diese Weise werdet ihr (Gesetzesfreunde) das Gesetz Christi erfüllen, was noch viel mehr ist, als das jüdische Gesetz. — Unter dem *νόμος τοῦ χριστοῦ* versteht Paulus ohne Zweifel das Gebot der Liebe, dafs die Jünger einander so lieben sollten, wie Christus sie geliebt habe, was Christus bei Johannes eine *ἐντολὴ καινὴ* nennt. Vgl. Joh. XIII, 34. XV, 12. Dafs Paulus dabei zugleich an das Beispiel Christi, nämlich an seine liebevolle und geduldige Hingebung in den Tod denkt, ist schon an sich wahrscheinlich und wird durch Vergleichung von Röm. XV, 3. und Eph. V, 2. aufser Zweifel gesetzt. Daher bemerken Oikumenios und der Scholiast: *αὐτὸς γὰρ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνέλαβε καὶ τοὺς νόσους ἐβάστασε.*

3. *γὰρ*] Die Causalverbindung dieses Verses mit dem vorigen ist diese: „Traget einander eure Schwächen; denn jeder hat solche an sich, und wenn einer meint, man habe an ihm nichts zu tragen, so täuscht er sich selbst." *Γὰρ* ist also nicht mit Koppe für *mera particula transeundi* zu halten.

δοκεῖ τις εἶναί τι] Von welcher Art die hier gerügte Einbildung und Selbstüberhebung Einiger in den galatischen Gemeinden gewesen, darüber hat Schöttgen folgende nicht ganz ungegründete Vermuthung geäufsert: *Galatarum falsi doctores in carne ipsorum gloriabantur, h. e. quod eos ad Judaismum et circumcisionem per-*

duxerant, ut infra c. vs. 13. adparet. Haec ipsa gloriatio faciebat, ut auditores quoque tum de se ipsis, tum de magistris gloriari inciperent. Utrumque h. l. damnat apostolus, dum vs. 14. rectam hominis christiani gloriationem docet.

μηδὲν ὤν] Ist dieser Satz conditional zu fassen „wenn er gleich nichts ist," oder causal „da er doch nichts ist?" Ich halte das Letztere der Paulinischen und überhaupt der christlichen Anschauungsweise, nach der alle menschlichen Vorzüge gegenüber der Vollkommenheit Gottes zu nichts werden, angemessener. Vgl. 1 Kor. VIII, 2. 2 Kor. III, 5. XII, 11. G. Studer.

φρεναπατᾷ] hat Lachmann zufolge den Codd. AC. und Chrysostomos vor *ἑαυτὸν* gesetzt, welche Stellung dem Verbum mehr Nachdruck gibt und daher vorzuziehen ist.

4. *τὸ ἔργον ἑαυτοῦ*] umfafst wie ein Collectivum alle einzelnen *ἔργα*, wie etwa unser Wirken oder Leben. „Jeder prüfe sein eigenes Leben, dann wird er nur gegen sich selbst und nicht gegen Andere sich zu rühmen haben;" eine feine Wendung statt: „dann wird er genug Fehler und Schwächen an sich entdecken, um bescheiden von sich zu denken," oder, wie auch wir zu sagen pflegen, „der wird sein Lob für sich behalten." Chrysostomos: *Καθάπερ τὸ χρυσίον δοκεῖ μὲν εἶναι λαμπρὸν πρὸ τοῦ χωνευτηρίου, ὅταν δὲ αὐτῷ παραδοθῇ τῷ πυρὶ, τότε ἀκριβῶς δείκνυται, τοῦ νόθου παντὸς ἀπὸ τοῦ γνησίου χωριζομένου· οὕτω καὶ τὰ ἡμέτερα ἔργα ὅταν μετ' ἀκριβείας ἐξετάζωμεν, τότε σαφῶς ἐκκαλυφθήσεται, καὶ πολλῶν ὀψόμεθα ἑαυτοὺς ὄντας ὑπευθύνους ἐγκλημάτων.* Die Richtigkeit dieser Erklärung beweist der folgende begründende Satz.

5. *ἕκαστος γὰρ κ. τ. λ.*] „Denn jeder wird wohl seine eigene Last haben, die ihn drückt." (*Φορτίον*, s. v. a. *βάρος* VI, 2.) Chrysostomos: *Δοκεῖ μὲν γὰρ τιθέναι λογισμὸν κωλύοντα καθ' ἑτέρου καυχᾶσθαι· διορθοῦται δὲ τὸν καυχώμενον, ὥστε μηδὲ ἑαυτῷ μέγα φρονεῖν, εἰς ἔννοιαν ἄγων αὐτὸν τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων, καὶ τοῖς ὀνόμασι τοῦ φορτίου καὶ τῆς ἀχθοφορίας πιέζων αὐτοῦ τὸ*

συνειδός. Theodoretos versteht das φορτίον von der Strafe am letzten Gerichte, wahrscheinlich irre geleitet durch das Futurum βαστάσει; allein das Futurum steht hier, wie oft und nicht blofs im Griechischen, sondern auch im Lateinischen und Deutschen, statt des Präsens, um die Behauptung in milder und bescheidener Form auszusprechen. Vgl. Bernhardy's griech. Synt. S. 377 u. f. Ramshorn's lat. Gramm. §. 164, 4. S. 598.

6. κοινωνείτω δὲ] Nachdem die frühern Ausleger sich um den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen wenig bekümmert hatten, bestimmte ihn Winer folgendermafsen. Nachdem der Apostel Vs. 4. u. 5. angedeutet, was jeder für sich behalten solle, geht er über auf den Gegensatz (δὲ) dessen, was man mit einander gemein haben soll. Aber ich mufs mit meinem Freunde G. Studer finden, dafs wenn von V, 26. an ganz allgemeine Vorschriften über das Verhalten des Christen gegen seine Mitbrüder gegeben wurden, der Sprung auf ein so specielles Verhältnifs, wie das eines Schülers zum Lehrer, immer etwas sonderbar sei. Vielleicht hatte der Apostel in jenen Vorschriften besonders wegen des προκαλεῖσθαι und φθονεῖν und wegen des δοκεῖν εἶναί τι VI, 3. die Vorsteher und Lehrer der Gemeinde vor Andern im Auge, und wollte ihren eiteln ζῆλος, einander zu übertreffen, mit ihrem Lehrtalente zu glänzen, einander zu beneiden und die Bewunderung und Achtung der Gemeindeglieder ausschliefslich zu gewinnen, zurückdrängen und dämpfen, hielt aber seine Ermahnungen aus Schonung in einer gewissen absichtlichen Allgemeinheit. Auch anderwärts, namentlich in den Briefen an die Korinthier, bekämpft Paulus die Einbildung solcher, die entweder sich selbst auf ihre Weisheit oder ihre Lehrtalente etwas zu Gute thaten oder sie an andern überschätzten. — Κοινωνεῖν ist immer intransitiv, wie daraus hervorgeht, dafs es nie einen Accusativ des Objekts bei sich hat. Wir haben im N. T. folgende Constructionen: mit dem Dativ der Sache Röm. (XII, 13.) XV, 27. 1 Tim. V, 22. 1 Petr. IV, 13. 2 Joh. 11., mit dem Genitiv der Sache Hebr. II, 14.

ohne Unterschied der Bedeutung; beide Constructionen liegen im Begriffe des Wortes, der Dativ bezeichnet die Gemeinschaft, der Genitiv den Antheil, also: in Gemeinschaft stehen, Gemeinschaft haben mit etwas, oder, an etwas Theil nehmen. Phil. IV, 15. ist es construirt mit dem Dativ der Person, wie in unserer Stelle, und εἴς τι. Man übersetzt es in diesen Stellen und in Röm. XII, 13. (wo man eine Vertauschung mit τοῖς ἁγίοις χρείαν ἔχουσι annimmt) mit unterstützen, mittheilen. Diefs ist freilich der Sinn, aber wir haben jetzt die Construction des Verbi aus seinem eigentlichen Begriff und seiner ursprünglichen Bedeutung zu erklären. Auch mit dem Dativ der Person verbunden heifst κοινωνεῖν τινι eigentlich, in Gemeinschaft stehen mit einem, gemeine Sache machen mit einem, (εἴς τι in Beziehung auf etwas), daher, einem helfen, unterstützen, einen Theil nehmen lassen, τινὸς oder ἔν τινι, an etwas. Also: „Es lasse hingegen Theil nehmen der, so in der Heilslehre (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 1 Kor. XIV, 36., ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς 2 Kor. V, 19., ὁ λόγος τῆς ἀληθείας Kol. I, 5. Eph. I, 13., ὁ λόγος ζωῆς Phil. II, 16., ὁ λόγος τοῦ χριστοῦ Kol. III, 16. ὁ λόγος τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ Apg. XX, 32.) unterwiesen wird, den Unterweisenden an allen Gütern." So verstehen es schon die alten Ausleger. Oikumenios z. B. sagt, zum Theil mit Theodoret's Worten: Κελεύει τοῖς τῶν πνευματικῶν ἀπολαύουσι, μεταδιδόναι τῶν σαρκικῶν. ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον, τουτέστιν ὁ διδασκόμενος, μεταδιδότω τῷ διδάσκοντι τροφάς, εὔνοιαν, τιμήν. τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. Auch den Korinthern fand Paulus nöthig, diefs zu empfehlen 1 Kor. IX, 11., auf welche Stelle schon Chrysostomos verweist. Auf die Erklärung eines Neuern: *cum magistris in societatem eorum omnium, quae honesta sunt, venite*, möchte ich daher kein grofses Gewicht legen. Eine solche Vorschrift hätte etwas Vages und Unbestimmtes in sich, und man würde nicht begreifen, warum diefs namentlich im Verhältnifs von Lehrern und Schülern gelten soll, und nicht vielmehr ganz allgemein. — Ob unter den κατηχοῦντες in der Gemeinde blei-

bende oder gar von ihr angestellte διδάσκαλοι oder vielmehr herumreisende εὐαγγελισταὶ zu denken seien, ist zweifelhaft. Vgl. Neander's Gesch. des apost. Zeitalters I. S. 190.

7. An die vorhergehenden specielleren Vorschriften knüpft nun der Apostel eine allgemeine Warnung und Aufforderung zur Sittlichkeit, wie wenn er fortfahren würde „Ueberhaupt täuschet euch nicht!" (Die vor dem Leichtsinn warnende Formel μὴ πλανᾶσθε kommt noch vor 1 Kor. VI, 9. XV, 33. Jak. I, 16. und eine ähnliche 1 Joh. III, 7.) „Gott läfst seiner nicht spotten," d. h. den Gesetzen Gottes und seiner sittlichen Weltordnung kann niemand entgehen. Μυκτηρίζειν und Luk. XVI, 14. XXIII, 35. ἐκμυκτηρίζειν, ein sehr starker und beifsender Ausdruck, der unserm „die Nase über einen rümpfen" dem lateinischen *naso suspendere adunco* entspricht, worüber vgl. Heindorf zu Hor. Sat. I. 6, 5. — Das bildliche σπείρειν kann allgemein vom ganzen Leben, von dem ἔργον (Vs. 4.) des Menschen verstanden werden; doch begünstigt der Zusammenhang auch eine specielle Beziehung auf die Thätigkeit der Lehrer (vgl. Matth. XIII, 3 u. ff. Joh. IV, 37. 1 Kor. IX, 11.), θερίζειν aber ist von dem göttlichen Gerichte zu verstehen. Würde nicht ὁ θεὸς οὐ μυκτηρίζεται vorhergehen, so brauchte θερίζειν nicht nothwendig auf das besondere Gericht Gottes bezogen zu werden, so wenig als Röm. VIII, 6. τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, θάνατος· τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ζωὴ καὶ εἰρήνη — sondern es könnten, wie dort, die natürlichen Folgen des Guten und Bösen gemeint seyn. In dieser Verbindung aber mufs von göttlicher Belohnung und Strafe die Rede seyn, obgleich nicht gerade die ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Röm. II, 5.) gemeint seyn mufs, da die φθορὰ auch schon früher eintreten kann. (Ueber ὅ-ἐὰν, wofür hier Lachmann ὃ ἂν edirte, vgl. zu V, 10.)

8. εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ] kann nicht blofs s. v. a. εἰς τὴν σάρκα schlechthin seyn, ungeachtet die Ausleger

ἑαυτοῦ durchaus ignoriren, daher sie auch sämmtlich unter der σὰρξ die Sinnlichkeit verstehen und σπείρειν εἰς τὴν σάρκα, *ventri ac libidini indulgere* erklären. Dadurch wird der Gedanke ziemlich matt; ich glaube, das Pronomen ἑαυτοῦ sei nicht umsonst hinzugefügt, und verstehe ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ u. s. w. so: „Wer in seinem Leben und Handeln nur selbstsüchtige, egoistische Zwecke im Auge hat und verfolgt; wem es nur um sein engherziges fleischliches Ich zu thun ist, der wird sich bei dieser fleischlichen Gesinnung keine dauerhaften Schätze sammeln, sondern alles, was er anstrebt und erlangt, ist der Vergänglichkeit unterworfen, der er auch selbst zu seiner Strafe entgegengeht. Wessen Leben und Wirken aber mit den Forderungen des allgemeinen christlichen Geistes, welches ein Geist der Freiheit und der Liebe ist, übereinstimmt, und wer beharrlich nach den geistigen Gütern trachtet, dem wird das ewige Leben zu Theil werden." (Ebenso sagt Paulus auch Röm. II, 7. dafs denen, welche durch Beharrlichkeit im sittlichen Handeln nach der Erlangung eines bessern, herrlichen und unvergänglichen Zustandes streben, das ewige Leben zu Theil werde.) Obwohl ich also nicht mit Schöttgen σὰρξ und πνεῦμα geradezu vom Judenthum (der Beschneidung) und vom Christenthum verstehen möchte, so glaube ich doch, dafs seine Auffassung dieser Stelle mit im Sinn des Apostels liegt: *Qui hic Judaismum et circumcisionem sectatur, is aliquando infelix erit; qui vero Christum sequitur et donis spiritus s. ad alios Deo lucrandos utitur, is vitam aeternam possidebit.* Nur hat Paulus dieses ihm wahrscheinlich zunächst am Herzen Liegende in einen allgemeinern umfassendern Ausspruch eingekleidet.

9. μὴ ἐγκακῶμεν] So edirte Lachmann der Autorität dreier Uncialcodd. A B D. folgend, statt ἐκκακῶμεν, wie er auch in allen übrigen Stellen, nämlich 2 Kor. IV, 1. 16. Eph. III, 13. 2 Thess. III, 13. Luk. XVIII, 1., überall aus den ältesten handschriftlichen Quellen ἐγκακεῖν restituirt hat. Möglich dafs ἐκκακεῖν gar kein im Griechischen gebräuchliches Wort ist und vielleicht hat

es seine lexicalische Autorität nur diesen verdorbenen Stellen des N. T. zu verdanken. Wenigstens führt Passow keine Belege an, und auch der fleifsige Wetstein sammt Kypke und Elsner schweigen. (Mein Freund G. Studer macht mich darauf aufmerksam, dafs Scapula den Gregor und Polyb. IV. als Gewährsmänner anführt. Die Stelle aus Polyb. lautet: *τὸ μὲν πέμπειν τὰς βοηθείας κατὰ τὴν διάταξιν ἐξεκάκησαν*, wo eine Verschreibung für *ἐνεκάκησαν* freilich kaum anzunehmen ist.) *Ἐγκακεῖν*, sich schlecht und feige bezeigen, besonders im Kampfe; das Verbum scheint um der Paronomasie mit *καλὸν ποιοῦντες* willen gewählt zu seyn, wie 2 Thess. III, 13. *μὴ ἐγκακήσητε καλοποιοῦντες*. Theodoretos erklärt gut: *Μηδὲν τῶν ἀνιαρῶν διακοπτέτω τὴν περὶ τὰ καλὰ προθυμίαν.*

καιρῷ ἰδίῳ] zu seiner Zeit, d. i. zu der von Gott für die Ernte bestimmten Zeit. So *καιροῖς ἰδίοις* Tit. I, 3. 1 Tim. VI, 15., *ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ* 2 Thess. II, 6.

μὴ ἐκλυόμενοι] erklären die Meisten wie Koppe und Winer: *si non defatigati fuerimus in bene, honeste agendo.* So bekämen wir eine schleppende Wiederholung der Warnung vor dem *ἐγκακεῖν*, und es ist sehr zu bezweifeln, ob das Präsens Participii diefs auch nur heifsen kann. Vielmehr mufs es bedeuten: ohne müde zu werden. Nur möchte ich nicht mit Theodoretos einen Gegensatz zwischen dieser mühelosen Ernte und der sonst beschwerlichen Arbeit des eigentlichen Erntens annehmen, sondern zwischen der Mühelosigkeit der Ernte und der Arbeit der Aussaat, dem *ἐργάζεσθαι*, wobei man nicht ermatten darf, sondern ausharren mufs. Richtig gibt der Scholiast den Sinn an: *μηδένα μόχθον ἐν τῷ θερίζειν ὑφιστάμενοι.*

10. *ὡς καιρὸν ἔχομεν*] kann entweder heifsen: weil wir Zeit und Gelegenheit haben, oder: wie, je nachdem wir Gelegenheit haben. Der letztere Gebrauch von *ὡς* möchte in solcher Verbindung der seltenere seyn, und überdiefs ist das Individualisiren nicht Sache des Paulus. Daher erkläre ich mich mit den alten Auslegern für den

erstern Sinn dieser Worte. Oikumenios bemerkt: *ἐν τῇ ζωῇ γὰρ ταύτῃ ὁ καιρός ἐστι τῆς ἐργασίας, ἐκεῖ δὲ οὐκέτι.*

ἐργαζώμεθα] Im *Cod. Alexandr.* und einigen andern Hdschr. steht der Indicativ *ἐργαζόμεθα*, den Lachmann in den Text aufgenommen und Winer stärker findet als den Subjunctiv. Er übersetzt: „thun wir also das Gute," bei welcher Uebersetzung ich nicht begreife, wie der imperativische Subjunctiv fehlen darf; und überhaupt wird ja auf die vorhergehende Behauptung eine Ermunterung gegründet. Ueber die Differenz von *o* und *ω* müfste, auch wenn die äufsern Autoritäten noch weit mehr für das eine wären, doch die innere Kritik entscheiden.

πρὸς πάντας] Theodoretos bringt nicht übel Matth. V, 44—48. in Erinnerung.

πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως] gegen die Angehörigen des Glaubens, Glaubensgenossen. Aus spätern griechischen Schriftstellern, Strabo und Diodor, führt man ähnliche Redensarten an, z. B. *οἰκεῖοι τῆς φιλοσοφίας*, die einer gewissen philosophischen Schule angehören, *οἰκεῖοι ὀλιγαρχίας* u. dgl.

11. Ein wunderlicher Vers, so zwischen Gedanken ganz andern Inhaltes hineingeschoben! Allervörderst ist zu bemerken, dafs Vs. 12. nicht mit Vs. 10. zusammenhängt, und dafs Vs. 12. und die folgenden eine Recapitulation des Hauptinhaltes des Briefes enthalten. Indem Paulus den Brief zu enden entschlossen ist, concentrirt er in wenige Verse die Summe dessen, was er den Galatern sagen wollte. Wir haben also nach Vs. 10. einen Ruhepunkt und mit Vs. 11. einen neuen und zwar den Endabschnitt des Briefes als beginnend anzunehmen. Im 11. Vs. selbst wird zweierlei hervorgehoben, *πηλίκοις γράμμασιν* und *τῇ ἐμῇ χειρί*. Das letztere hat keine Schwierigkeit, es drückt offenbar einen Gegensatz gegen die Gewohnheit des Paulus aus, seine Briefe zu dictiren. Nur fragt es sich, wie viel denn Paulus hier mit eigener Hand geschrieben habe. Fast alle Ausleger verstehen *ἔγραψα* vom ganzen bisherigen Briefe; nur Hierony-

mus nimmt den Aorist, wie das latein. Imperfekt im Briefstyl, statt des Präsens, läfst den Paulus das Frühere dictiren und erst mit Vs. 11. mit eigener Hand die Feder ansetzen. Diese Auffassung läfst sich aber schwerlich mit *πηλίκοις γράμμασιν* vereinigen, da Paulus gewifs nicht absichtlich den Buchstaben eine besondere Gestalt gab, und daher auch kaum *ἔγραψα* schreiben konnte, bevor er sah, wie dieselben ausgefallen waren. So bleibt noch *πηλίκοις γράμμασιν* zu bestimmen übrig. Einige (z. B. noch Flatt) erklären *πηλίκος* wie viel, und *γράμματα*, der Brief: *quam multis litteris i. e. quam longa epistola vobis scripserim* — wogegen Winer richtig bemerkt, dafs es dann eher *πηλίκα γράμματα* oder *πηλίκην ἐπιστολὴν* heifsen müfste. Grammatisch genau übersetzt können die Worte nichts anderes heifsen, als: *qualibus literis i. e. literarum formis vobis scripserim.* Da wir den Brief nicht vor Augen haben, so können wir auch nicht wissen, wie die Buchstaben aussahen. Schon Chrysostomos und die andern patristischen Ausleger erklären *πηλίκοις* von der *ἀμορφία*, was nicht unwahrscheinlich ist. Wenn sie hingegen glauben, Paulus habe den ganzen Brief eigenhändig geschrieben, damit die Galater ein desto sichereres und unwiderleglicheres Zeugnifs seiner Lehre und seiner Vorschriften den Irrlehrern vorweisen könnten, so liefs sich dieser Zweck wohl durch die blofse Unterschrift und andere Zeichen der Beglaubigung ebenso sicher und leicht erreichen. Sollte auch Paulus die Nothwendigkeit bemerkt haben, Betrügereien vorzubeugen, wie aus 2 Thess. III, 17. geschlossen zu werden pflegt, so brauchte er defshalb nicht selbst den Brief zu schreiben, indem ja der Ueberbringer sich immer auch sonst wird haben ausweisen müssen. Dafs Paulus seine Briefe dictirte (Röm. XVI, 22. 1 Kor. XVI, 21. 2 Thess. III, 17.), mochte wohl daher kommen, dafs er keine Uebung im Schreiben besafs, welche Annahme mit der natürlichsten Erklärung von *πηλίκοις γράμμασιν* übereinstimmen würde; dafs er aber den Brief an die Galater eigenhändig schrieb, dazu konnte er durch zufällige Ursachen sich veranlafst oder genöthigt

sehen. Neander (Gesch. d. apost. Zeitalters I. S. 285. Anm.) glaubt, diese Auffassung gebe keinen des Apostels würdigen Sinn, obgleich die eigentliche Bedeutung des griechischen πηλίκος am meisten dafür spreche, es von den grofsen unförmlichen Buchstaben des ungeübten Schreibers zu verstehen. Er entschliefst sich lieber einen ungenauern Gebrauch des Wortes ihm zuzuschreiben, πηλίκοις für πόσοις, wie in dem spätern Latein *quanti* für *quot*, und diefs auf den ganzen eigenhändig von ihm geschriebenen Brief zu beziehen. (Dagegen spricht, wie schon bemerkt, der Dativ.) Diefs aber habe Paulus nicht gethan, um eine Verfälschung seines Briefes oder eine Unterschiebung eines Briefes unter seinem Namen zu verhüten, sondern, um den Galatern zu bezeugen, wie ihn die Liebe zu ihnen gern alle Mühe für sie zu übernehmen antrieb, im Gegensatz gegen jene gleich nachher geschilderten falschen Lehrer, welche ihre eigene Ehre bei ihnen suchten. Diefs lehre der Zusammenhang der Stelle selbst deutlich. Allein erstlich dürfte dann die Gegensatzpartikel in Vs. 12. nicht fehlen; sodann — ist wohl zu glauben, dafs Paulus diesen Brief absichtlich eigenhändig geschrieben habe, um den Galatern seine Liebe zu beweisen und sich damit gegen jene selbstsüchtigen Judaisirenden in Gegensatz zu stellen? — Weit beachtenswerther scheint mir die Ansicht meines Freundes G. Studer, obwohl ich aus den schon oben angebrachten Gründen noch einiges Bedenken trage, ihr geradezu beizustimmen. Derselbe äufsert sich folgendermafsen: „Die Annahme des Hieronymus, der auch Grotius Beifall schenkte, scheint mir die natürlichste. Von Seite der Sprache dürfte die Bedenklichkeit wegen des Aoristes sich leicht heben lassen; schreibt doch auch Thukydides im Anfang seines Werkes συνέγραψε, indem er sich auf den Standpunkt seiner Leser stellt; und ebenso fing sein Nachahmer Sallustius seine röm. Geschichte mit den Worten an *res P. R. — composui.* Fafst man nun die vielbesprochenen Worte als Einleitung zu dem folgenden, von Paulus eigenhändig hinzugefügten Schlusse des Briefes, so ist ihr Sinn dieser: „Seht, ich

füge Folgendes noch eigenhändig hinzu, so schwer mich auch das Schreiben ankömmt, so schwerfällig und ungestalt auch die Buchstaben herauskommen." — Da der Apostel nicht durch seine persönliche Gegenwart, durch den Ton seiner Stimme (IV, 20.) den Ermahnungen, die er seinen Galatern ans Herz legt, Nachdruck verschaffen kann, so läfst er sich die Mühe nicht verdriefsen, ihnen wenigstens in diesen mühsam gemahlten Charakteren, die den Hauptinhalt seines Briefes recapituliren, mit seiner Persönlichkeit näher zu treten. — Wer sich erinnert, wie Autographen berühmter und vorzüglich geliebter und geachteter Männer für ihre Verehrer von Werth sind und ihnen als liebevolle Erinnerungszeichen dienen, dem wird diefs von dem Apostel, wenn auch nicht aus berechnender Klugheit, gewählte Mittel sehr zweckdienlich erscheinen."

12. *ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί*] *Εὐπροσωπεῖν* findet sich sonst in der übrigen Gräcität nicht, hingegen öfters das Adjektiv *εὐπρόσωπος*, *formosus*, *speciosus*, und die ähnlichen Verba *σεμνοπροσωπεῖν* (Aristoph. Wolk. 363.) und *φαινοπροσωπεῖν* (*Cic. Att. VII*, 20.). *Εὐπροσωπεῖν* wird demnach heifsen, schön seyn oder erscheinen, sich durch den äufsern Schein empfehlen. Richtig erklärt die Worte Theodoretos: *Τὴν παρὰ ἀνθρώπων θηρώμενοι δόξαν, καὶ τῆς ἀσφαλείας προμηθούμενοι τῆς οἰκείας, τὴν ἀναγκαστικὴν τῆς περιτομῆς ὑμῖν διδασκαλίαν προσφέρουσιν, ἵνα μὴ παραπλησίως ἡμῖν τοῖς κηρύττουσι τὸν χριστὸν αἰκίζωνται καὶ καθείργωνται.* Und wer jene *ἄνθρωποι* sind, mit denen sie im Frieden zu leben wünschen, gibt aufser Chrysostomos auch der Scholiast noch deutlicher zu erkennen: *ὅσοι θέλουσιν ἀρέσκειν Ἰουδαίοις καὶ μὴ διώκεσθαι παρ' αὐτῶν, ἀλλ' ἀσφαλῶς ζῆν.* So viele ihrer ein gutes Ansehen bewahren wollen bei ihrem Volke, die es mit den Juden nicht verderben wollen; *ἐν σαρκί*, d. i. in und mit ihrer äufserlichen Beobachtung des Gesetzes, vornehmlich der Beschneidung, die am Fleische vollzogen wird. Vgl. 2 Kor. XI, 18. 22. 23. Phil. III, 3–5. Eph. II, 11. Röm. II, 28. Hebr. VII, 16.

IX, 10., wo die Vorschriften des Gesetzes *δικαιώματα σαρκὸς* genannt werden.

οὗτοι] „diese und keine andern." Vgl. III, 7.

μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ χριστοῦ μὴ διώκωνται] heifst entweder: „nur damit sie nicht mit dem Kreuze Christi verfolgt würden," d. i. damit sie nicht denselben Verfolgungen ausgesetzt wären, die Christus erdulden mufste. Ungefähr so erklärt es schon Theodoretos in den so eben angeführten Worten. Man kann dafür 2 Kor. I, 5. u. Kol. I, 24. (vgl. 1 Petr. IV, 13.) anführen, wo Paulus die Verfolgungen und Leiden, welche die Christen zu erdulden haben, als Fortsetzung der *παθήματα* oder *θλίψεις τοῦ χριστοῦ* ansieht. Oder die Worte sind so zu erklären: „nur damit sie nicht um des Kreuzes Christi willen, d. i. um der Lehre vom gekreuzigten Messias willen verfolgt würden." Vgl. V, 11. und 1 Kor. I, 23. Dieser Sinn dünkt mich vorzüglicher, weil es hier nicht in der Absicht Pauli liegen kann, das Verbum *διώκωνται* durch den Ablativus *τῷ σταυρῷ τοῦ χριστοῦ* zu verstärken und die Gröfse der Verfolgung hervorzuheben; hingegen pafst sehr gut die Angabe des Grundes, warum sie Verfolgungen zu befürchten hatten. Auch Neander (Gesch. des apost. Zeitalters I. S. 291.) versteht unter dem *σταυρὸς τοῦ χριστοῦ* die Lehre von Jesus dem Gekreuzigten als dem einzigen Grunde des Heils, gibt aber dann folgende sonderbare Erklärung, „damit man sie nicht nöthige, diesem allein ihr Heil zu verdanken und allem ihrem Verdienste, allem was sie vor andern voraus zu haben meinen, zu entsagen," als ob der *διωγμὸς* ein Zwang zum echten Christenthum wäre. (Mit überwiegenden Autoritäten setzte Lachmann *μὴ*, das sonst nach *ἵνα* stand, unmittelbar vor das Verbum, welche Stellung ausgesuchter und nachdrücklicher ist.)

13. *γὰρ*] Dieser Vers enthält die Begründung der vorhergehenden Behauptung durch die Verneinung der entgegenstehenden, indem nachgewiesen wird, dafs nicht etwa die Frömmigkeit und Erfüllung des Mos. Gesetzes die Triebfeder sei, welche die Judaisirenden in Bewegung setze.

οἱ περιτετμημένοι] Diese Lesart des *Cod. Vatic.* und anderer Handschriften hat Lachmann statt der gewöhnlichen οἱ περιτεμνόμενοι in den Text aufgenommen. Winer bemerkt darüber: *ex emendatione haud dubie fluxit.* Aber läfst sich diefs nicht mit eben so viel Wahrscheinlichkeit von der vulgären Lesart behaupten, welche z. B. aus V, 5. hineincorrigirt werden konnte? Da beide Lesarten gültige Zeugen für sich haben, so wird es darauf ankommen, welche einen passenderen Sinn gebe. Nun scheint es mir, Paulus habe sagen wollen, ja sagen müssen: „die welche sich haben beschneiden lassen, d. i. bereits schon beschnitten sind, halten das Gesetz doch nicht;" nicht aber: „die welche sich beschneiden lassen u. s. w." Denn es ist offenbar von den judaisirenden Irrlehrern die Rede, welche als Judenchristen schon beschnitten sind (vgl. 1 Kor. VII, 18.) und nun auch die andern zur Beschneidung zwingen wollen. Somit ist das Part. Präs. Pass. durchaus unstatthaft; eher könnte das Activum geduldet werden, οἱ περιτέμνοντες.

οὐδὲ --- νόμον φυλάσσουσιν] sie halten auch selbst das Gesetz nicht, wozu sie doch als solche, die sich beschneiden liefsen, verpflichtet wären. Als Grund gibt Theodoretos die Unmöglichkeit an, das Gesetz in solcher Ferne von Jerusalem pünktlich zu halten. Er fragt: „Wie können sie die Feste feiern? wie die Opfer bringen? wie nach der Berührung von Unreinem sich reinigen?" Theod. mag Recht haben; aber ich zweifle, ob Paulus an eine solche Unmöglichkeit gedacht habe; denn auch sonst, wenn er von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes spricht, denkt er immer an die ἁμαρτία als Grund derselben, nicht an die Localität. Paulus meint also ohne Zweifel, dafs jene Leute auch solche Punkte des Mosaischen Gesetzes nicht erfüllen, welche sie ungeachtet ihrer Entfernung von Jerusalem wohl erfüllen könnten.

ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται] „damit sie in euerm Fleische Ruhm finden, d. i. damit sie sich rühmen können, euch zur Beschneidung vermocht zu haben, wodurch sie sich Gunst und Wohlgefallen von

Seite der Juden erwerben." Wie verhält sich die hier ausgesprochene Absicht der Judaisirenden zu der in Vs. 12. enthaltenen, ἵνα μὴ -- διώκωνται? Sie widersprechen sich nicht und heben einander nicht auf, sondern die zweite sagt nur positiv aus, was schon in der erstern negativen enthalten ist. Den Verfolgungen entgehen nämlich die Judenchristen dadurch, dafs sie sich rühmen können, durch die Beschneidung jüdische Proselyten gemacht zu haben. — Grotius macht zu V, 3. folgende Bemerkung: *Isti novi doctores multa Legis non observabant, infra VI, 13. nimirum quia illud unum spectabant, ut Romani ipsos pro Iudaeis haberent ac sic liberos esse sinerent a legibus novas religiones vetantibus. Id enim videbant satis obtineri posse per circumcisionem.* Diefs ist eine scharfsinnige historische Combination; aber in den Worten Pauli ist davon nicht die geringste Spur zu finden; das καυχᾶσθαι ἐν σαρκὶ oder κατὰ σάρκα und πεποιθέναι ἐν σαρκὶ bezieht sich hier und überall (vgl. 2 Kor. XI, 18. Phil. III, 3.) auf das Verhältnifs der Christen zum Judenthum, nicht zu den Römern. Grotius scheint diefs selbst einzusehen, da er VI, 13. so erklärt: *ut vestra inconstantia in ferendis incommodis ipsis honori cedat apud Iudaeos*, von welchen Worten freilich nur die letztere Hälfte richtig ist. Ganz richtig Beza: ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί: *i. e. quod vos Iudaismo implicuerint. Sed ad circumcisionem alludit, quasi istos diceret ex praecisa Galatarum cuticula captare Iudaeorum favorem.*

14. ἐμοὶ μὴ γένοιτο] *absit a me.* Winer citirt LXX 1 Mos. XLIV, 7. Jos. XXIV, 16. — Paulus stellt hier sich selbst in Gegensatz (δὲ) zu den judaisirenden Irrlehrern. Das καυχᾶσθαι bildet das *tertium comparationis*, aber die Objekte des Ruhms, ἐν τῇ σαρκὶ und ἐν τῷ σταυρῷ u. s. w., sind einander entgegengesetzt. Einen ähnlichen Gegensatz haben wir Phil. III, 3., wo die echten Christen καυχώμενοι ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες heifsen, was dort auch mit Beziehung auf judaisirende Irrlehrer gesagt ist. Sich Christi oder des Kreuzes Christi, d. i. des gekreuzigten Christus rühmen, kann

nichts anders heifsen, als seinen Ruhm nicht in sich selbst und seine Werke, sondern in die Verbindung mit Christo, der für uns gekreuzigt worden ist, setzen; gerade in das was den Ungläubigen ein Aergernifs und eine Thorheit ist 1 Kor. I, 23. Da ein erklärender Zusatz folgt δι' οὗ u. s. w., so möchte ich die Worte für sich in unbestimmter Allgemeinheit so auffassen: „Fern sei es von mir mich zu rühmen, aufser dessen, was (nicht durch mein Verdienst, sondern) durch den Kreuzestod Christi in mir gewirkt, hervorgebracht worden ist." Nun wird durch das Folgende diese Wirkung näher bestimmt. Vorher haben wir aber noch eine andere Auslegung zu betrachten. Grotius erklärt: *Meum est gaudere, non quod mutando aliquid doctrinae incommoda defugiam, sed quod ob doctrinam tuendam omnia fortiter patiar*, und so versteht auch Rosenmüller den σταυρὸς τοῦ χριστοῦ, *calamitates propter Christum vel similes illis, quas Christus perpessus est.* Die Berufung auf Vs. 12. beweist nichts, da σταυρὸς τοῦ χριστοῦ, auch wenn es dort Leiden um Christi willen bedeuten würde, doch hier eine andere Bedeutung haben könnte; eben so wenig die Citation von 2 Kor. XI, 30. XII, 5. 9., wo freilich Paulus sich der Verfolgungen rühmt. Zugegeben mufs werden, dafs die Erklärung von Grotius einen sehr guten Sinn gibt; allein da zu diesem Sinn die folgenden Worte als Fortsetzung gar nicht passen können, wie wir sogleich sehen werden, so ist diese Erklärung nicht annehmbar.

δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται, κἀγὼ κόσμῳ] Worauf δι' οὗ zu beziehen sei, darüber sprechen sich nur wenige Erklärer aus; Koppe sagt δι' οὗ *sc.* χριστοῦ, Theodoretos und Calvin beziehen es auf σταυρῷ, und auch die Vulg. hat *per quam* (*sc. crucem*). Ich halte dieſs Letztere für das Richtige; denn nicht Christus an sich, sondern der Kreuzestod Christi hat jene Wirkung hervorgebracht. Was ist nun der κόσμος? So wenig ich unter dem κόσμος das jüdische Volk verstehen möchte, eben so wenig könnte ich die Erklärung „irdische Dinge" gutheifsen, und mit Koppe und Winer erklären: *mihi*

res terrenae nullae sunt, eas equidem non curo amplius. Ich sehe nicht ein, wie Paulus nach diesem allgemeinen Gedanken in Vs. 15. eine so specielle Begründung hätte hinzufügen können. Schon etwas mehr in den Zusammenhang greift die Erklärung von Chrysost. und Oikum. ein: *Κόσμον φησὶ τὰ βιωτικὰ πράγματα, τὸν παρ' ἀνθρώπων ἔπαινον, τὴν δόξαν,* und noch näher kommt Rosenmüller: *ὁ κόσμος est illa Iudaica vanitas, in qua adversarii laudem quaerebant, quam Paulus repudiare se affirmat.* Am gründlichsten spricht sich Calvin aus: *Mundus opponitur procul dubio novae creaturae. Quicquid ergo contrarium est spirituali Christi regno, mundus est, quia ad veterem hominem pertinet: vel, ut uno verbo dicam, mundus est quasi obiectum et scopus veteris hominis.* Entwickeln wir den ganzen Sinn, der in den Worten Pauli liegt, so scheint es dieser zu seyn: „Durch den Glauben an Christum bin ich Eins mit ihm geworden, ich bin mit ihm Allem abgestorben, und nur in ihm lebe ich; so ist alles, was nicht auf ihn Beziehung hat und zu seinem Reiche gehört, die ganze Juden- und Heidenwelt für mich so gut wie gar nicht vorhanden, ich nehme gar keine Rücksicht auf sie; nicht ihr zu gefallen lebe ich, sondern mein Leben ist Christi Eigenthum. Durch den Tod Christi, der sich in mir wiederholt hat, ist die Welt mir und ich bin der Welt abgestorben." Bei dieser Auffassung ist der Gegensatz gegen jene Andern, die den Juden zu gefallen die Pflicht der Beschneidung lehrten, einleuchtend, und die folgende Behauptung, dafs im Christenthum die Beschneidung so wenig gelte als die Vorhaut, tritt zum Vorigen im Verhältnifs eines Erklärungssatzes hinzu. — Nach obiger Erklärung erscheinen die beiden Glieder *ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται* und *κἀγὼ κόσμῳ sc. ἐσταύρωμαι* als beinahe gleichbedeutend, und Winer bemerkt mit Verweisung auf Joh. VI, 56. 2 Thess. I, 12. 1 Kor. VI, 13. über diese reciproke Ausdrucksweise sehr gut, sie diene dazu, *totam notionis alicuius amplitudinem comprehendere.* So wie hingegen Grotius, Schöttgen und Rosenmüller die Worte verstehen, sind es zwei einander gegenüberste-

hende und wirklich verschiedene Gedanken. Sie urgiren nämlich den Wechsel des Subjekts und erklären so: „Die Welt ist in meinen Augen nichts, hat für mich keinen Werth, so wie hinwieder ich von der Welt verachtet werde; *despicior, quomodo cruciarii ab adstantibus despici solent.*" Allein nach Paulinischem Sprachgebrauch ist das einem Gekreuzigtseyn keineswegs blofs ein bildlicher Ausdruck statt von einem verachtet werden, sondern s. v. a. einer Sache abgestorben seyn (Röm. VI, 6. Gal. II, 19.), und der Dativ ist zu ἐσταυρῶσθαι gesetzt, wie zu ἐθανατώθητε Röm. VII, 4., ἀπεθάνομεν VI, 2., ἀπέθανον Gal. II, 19.; daher jene Auslegung ohne anders zu verwerfen ist. (Den Artikel τῷ vor κόσμῳ strich Lachmann, sechs Uncialcodd. folgend, mit Recht; warum sollte er auch hier stehen und beim Nominativ κόσμος fehlen?)

15. Das was Paulus im Vorhergehenden nur in Beziehung auf seine Person ausgesagt hatte, wird nun dadurch begründet, dafs es als allgemein geltende Wahrheit ausgesprochen wird. Das Individuelle findet seinen Grund im Allgemeinen. Denselben Gedanken, aber in einem andern Zusammenhang, hatten wir schon V, 6. Weniger den Worten, aber desto mehr dem Gehalte nach ähnlich ist 2 Kor. V, 17. und Kol. III, 10. 11. In der Verbindung und Gemeinschaft mit Christo kommt es nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten sei; fleischliche Vorzüge gelten nichts, sondern nur eine neue Schöpfung; der Christ ist wie neu geschaffen, sein sittlich religiöser Standpunkt und seine Betrachtung der Welt haben sich gänzlich verändert; wie vorher die σάρξ, so ist jetzt das πνεῦμα χριστοῦ das ihn bewegende Lebensprincip. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 225. — Statt ἐν γὰρ χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε hat der Cod. Vatic., Chrysostomos und einige andere Kirchenväter blofs οὔτε γάρ. Es ist leicht möglich, dafs die kürzere Lesart die ursprüngliche ist und die Erweiterung sich aus V, 6. eingeschlichen hat, was auch in mehrern minder bedeutenden Codd. mit ἰσχύει der Fall ist, wofür alle Uncialcodd., alten Uebers. und Kirchenv. ἐστιν haben.

16. ὅσοι] alle, seien es Juden- oder Heidenchristen.

τῷ κανόνι τούτῳ] Κάνων s. v. a. διδαχὴ oder διδασκαλία. Das Demonstrativ weist auf den vorigen Vers zurück, worin der Beschneidung (dem Hauptstücke des Mosaischen Gesetzes) aller Werth abgesprochen wird und wornach der Christ ein neu geschaffener Mensch seyn soll.

στοιχήσουσιν] Für diese Lesart stimmen sechs Uncialcodd. und mehrere griech. Kirchenväter; die Mehrzahl der Codd. hat στοιχοῦσιν. Die letztere Lesart konnte leicht entstehen entweder durch ein Versehen eines Abschreibers, oder noch eher durch den vulgären Gebrauch und die praktische Anwendung der Stelle, worin das Futurum nicht pafst. In den Zusammenhang dieser Stelle aber pafst nur das Futurum; denn nicht eine allgemeine Bemerkung über die Gegenwart spricht Paulus aus, sondern über die Zukunft, und zwar von dem Moment an, wo sie seinen Brief würden erhalten haben. In Beziehung auf diese Zukunft mufste Paulus noch ungewifs seyn und zwischen Furcht und Hoffnung schweben.

εἰρήνη – καὶ ἔλεος] In solchen Wunschformeln ist sonst χάρις καὶ εἰρήνη gewöhnlicher, z. B. Röm. I, 7. u. a. m.; χάρις, ἔλεος, εἰρήνη sind verbunden 1 Tim. I, 2. 2 Tim. I, 2. Εἰρήνη entspricht dem hebr. שָׁלוֹם und bedeutet Heil und Segen, Seligkeit, ἔλεος ist mehr synonym der χάρις, Huld, Gnade, Erbarmen. Logisch betrachtet ist ἔλεος der Grund und die Quelle der εἰρήνη.

καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ] „Καὶ h. l. id est, quippe. v. Fritzsch. ad Matth. p. 52." Winer. Aus den Paulinischen Briefen möchten sich schwerlich Beispiele eines solchen Gebrauches von καὶ auffinden lassen; vielmehr verweist Rinck (*Lucubr. crit. p.* 179.) auf Eph. I, 7. 13. 23. als Beispiele ἀσυνδέτως an einander gereihter Satztheile, von denen die letztern den erstern znr Erklärung dienen. Bemerkenswerth ist, dafs zwei Uncialcodd. und eine Mosk. Hdschr. καὶ weglassen, was freilich auch eben daher rühren kann, dafs es beim Lesen anstöfsig ist. Ἰσραὴλ ist der religiöse Name Jakobs, hier gleichsam ein Collectivbegriff statt οἱ Ἰσραηλῖται. Τοῦ

θεοῦ ist s. v. a. κατὰ πνεῦμα im Gegensatz von κατὰ σάρκα 1 Kor. X, 18. Also: die wahren, echten, geistigen Israeliten oder Söhne Gottes. Vgl. Röm. II, 10.

17. τοῦ λοιποῦ κ. τ. λ.] „In Zukunft mache mir niemand Mühe!" Das adverbiale τοῦ λοιποῦ, *posthac*, kann als *genit. temporis* erklärt werden. Die κόπους möchte ich nicht mit Einigen auf die Mühe des Briefschreibens beziehen, sondern allgemein von dem Kummer und Verdrufs (z. B. über den kränkenden Vorwurf der Menschengefälligkeit) und von der verdoppelten Arbeit, die ihm durch solche Unruhestifter erwuchs (IV, 19.), verstehen. Warum er sich diefs für die Zukunft mit Recht verbitten zu dürfen glaubt, ist im folgenden begründenden Gedanken enthalten.

ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τ. κ. Ἰ. ἐν τῷ σώμ. μου βαστάζω] Schon die patristischen Ausleger und seither die meisten verstehen die Worte von den Narben und Wunden, welche dem Apostel von den Mifshandlungen, die er in seinem apostolischen Berufe erfahren hatte, geblieben waren. Von diesen spricht er selbst 2 Kor. XI, 23 — 25. und stellt dieselben als seinen Ruhm dem fleischlichen Ruhme seiner Gegner gegenüber. Dieselbe Tendenz liegt auch in unserer Stelle, nur sind die Gedanken in wenige Worte zusammengedrängt. Paulus will ohne Zweifel die Galater daran erinnern, dafs er, der durch Leiden im Dienste des Herrn ausgezeichnete Apostel, in der Sache des Christenthums mehr Autorität zu besitzen verdiene, als jene Irrlehrer, die nur aus Menschenfurcht den Juden sich gefällig zu beweisen strebten und ihn in Mifskredit zu bringen suchten. Der Ausdruck kommt her von den Mahlen, die besonders den Sclaven aufgedrückt wurden, um sie als Eigenthum eines gewissen Herrn zu bezeichnen. Daher verstehen einige Ausleger die Worte so: „Ich habe mich ganz dem Dienste Christi hingegeben, bin als Diener Christi bezeichnet." Allein es ist kaum zu glauben, dafs Paulus einen so solennen Ausdruck sollte gebraucht haben, ohne damit zugleich

auf die Narben hinzuweisen, die er sich im Dienste seines Herrn zugezogen. Man mufs also wenigstens beide Erklärungsweisen mit einander verbinden und so interpretiren: „Wie an den Mahlen, welche die Sclaven an sich tragen, erkannt wird, wem sie angehören, so bin auch ich durch die Narben, die ich im Dienste meines Herrn empfangen, hinlänglich als δοῦλος χριστοῦ und als sein echter Apostel charakterisirt." Zu beachten ist hier, wie das Ende des Briefes dem Anfang entspricht, wo Paulus schon in der Begrüfsungsformel seine apostolische Dignität behauptet. (Die Uncialcodd. A B C nebst vielen alten Uebers. lassen κυρίου weg; ihnen ist Lachmann gefolgt, und auch Rinck hält es für eingeschlichen aus dem folgenden Vers.)

18. μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν] In den Schlufsformeln steht sonst gewöhnlich μετὰ πάντων ὑμῶν; jenes dürfte hier vielleicht nicht unabsichtlich stehen, mit Beziehung auf den vorhergehenden Lehrinhalt des Briefes, wie schon Beza fein bemerkt: *Videtur rursus spiritum dixisse, ut eos a carnis institia ad evangelium revocaret.* Πνεῦμα ist hier nicht geradezu das πνεῦμα ἅγιον, sondern wie Röm. VIII, 16. τὸ πνεῦμα ἡμῶν, die höchste selbstbewufste Kraft, vernünftige Natur des Menschen. Ueber den Begriff des πνεῦμα vgl. m. Paulin. Lehrbegr. S. 335. 405. 407. u. f. 416.

ἀδελφοί] ist hier am Schlusse ganz ungewöhnlich. Ob Paulus hiebei, wie Michaelis glaubt, eine besondere Absicht gehabt habe, indem er am Schlusse des Briefes die noch unbeschnittenen Galater Brüder nannte und sie dadurch für Kinder Abrahams erklärte, oder ob es überhaupt als Ausdruck der liebreichen Gesinnung zu fassen sei, diefs zu entscheiden, will ich gerne Andern überlassen.

Dafs die Unterschrift πρὸς Γαλάτας ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, die sich in den Codd. zweiten Ranges findet, nicht von Paulus, sondern von jemand andern herrühre, der seine irgend woher geschöpfte Meinung ausspricht, ver-

steht sich von selbst. Es führt uns aber die Frage, ob dieser Unterschrift ein kritischer Werth zuzugestehen sei, nunmehr von selbst auf die Untersuchung, ob und aus welchen Gründen wir auf die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefes einen Schluſs machen können oder nicht.

III.

Ergebnisse der Auslegung

für die

historische Kritik.

Dafs der Brief an die Galater wirklich den Apostel Paulus zum Verfasser habe, ist, so viel ich weifs, noch von niemanden in Zweifel gezogen worden. Er stimmt nicht nur mit der Lebensgeschichte und mit der Lehr- und Denkweise des Apostels auf's Genaueste zusammen, sondern er trägt auch so ganz das Gepräge der Individualität seines Gemüthes, dafs man ihn, so wie die meisten andern Briefe des Apostels, denjenigen Schriften des Alterthums beizählen mufs, deren Echtheit so augenscheinlich ist, als es in solchen Dingen nur irgend möglich ist. Es ist uns daher auch bei der Auslegung kein Zweifel daran eingefallen, vielmehr fanden wir in der Individualität des Apostels immer den besten Schlüssel der Auslegung, und wir hätten den Brief nicht interpretiren können, wenn wir nicht überall den Paulus als den Verfasser vorausgesetzt und ihn auf seine ganze Persönlichkeit bezogen hätten. Ganz besonders aber springt die Echtheit unsers Briefes in die Augen, wenn man mit Gal. II, 6 — 14. die alte Angabe vergleicht (s. Credners Beiträge zur Einleitung ins N. T. I. S. 360 u. f.), dafs die

Κήρυγμα Πέτρου betitelte Schrift den Petrus und Paulus zu Rom, kurz vor ihrem Tode, habe zusammentreffen lassen, bei welchem Zusammentreffen Paulus dem Petrus seine Lehre zur Prüfung vorgelegt, und dieser, der Fels Christi, sie gutgeheifsen habe! — Was die äufsern Zeugnisse für die Echtheit des Briefes betrifft, so hat man schon bei den apostolischen Vätern, bei Clemens Rom., Justinus dem Märt., Ignatios und Polykarpos Anspielungen auf einzelne Stellen desselben finden wollen; allein sie sind viel zu unsicher, als dafs darauf ein Gewicht gelegt werden könnte. Sichere Citationen finden sich erst bei Irenäos, Clemens v. Alex. und Tertullian. (Vgl. die Einleitungen ins N. T. von Eichhorn, Hug, Bertholdt, De Wette u. a. Hemsen, der Apostel Paulus S. 246 u. f.) Dieser Umstand kann um so weniger befremden oder gar einen Zweifel an der Echtheit des Briefes erregen, als auch die Zeugnisse für die andern Schriften des N. T. in der Regel erst bei den Schriftstellern gegen das Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts sicher zu werden anfangen. Und diefs hat seine natürlichen Ursachen; nicht etwa nur brauchte es einige Zeit, bis die einzelnen Schriften des N. T. gehörig in Umlauf gekommen waren, sondern es ist auch psychologisch betrachtet natürlich, dafs erst, als die Generation der Apostel und ihrer unmittelbaren Nachfolger aus dem Kreise der Lebenden zu verschwinden anfing, die Nachfrage nach ihren Schriften, die das lebendige Wort derselben ersetzen mufsten, stärker zu werden und ihr Werth und Ansehen zu steigen begann, und auch die Berufung auf dieselben sich vermehren und allmälig Uebung werden mufste.

An die Frage über den Verfasser schliefst sich zunächst diejenige, an wen der Brief gerichtet sei. Er ist überschrieben *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*, was eine Mehrheit von Gemeinden an verschiedenen Orten einer und derselben Landschaft voraussetzt. Vgl. 1 Kor. XVI, 1. Der Inhalt des Briefes selbst setzt uns über die Localitäten in keine nähere Kenntnifs. *Γαλατία*, von den Rö-

mern *Callograecia* genannt, ist der Name einer kleinasiatischen, von Paphlagonien, Kappadokien, Bithynien, Phrygien und Lykaonien umschlossenen Landschaft, in welcher die Städte Ankyra, Tabium und Pessinus die bedeutendsten waren. Das Land, welches ursprünglich einen Theil von Bithynien ausmachte, war dritthalbhundert Jahre vor Christi Geb. von Einwanderern, meist gallischen Ursprungs, die aus Europa herübergekommen waren, in Besitz genommen, im J. 188 vor Chr. G. von den Römern unterworfen und im J. 26 vor Chr. G. in eine römische Provinz verwandelt worden. Der anderletzte König des Landes war Dejotarus gewesen, derselbe, für den Cicero die auf uns gekommene Rede gehalten hat, der letzte Amyntas, nach dessen Tode Augustus es zur römischen Provinz machte. Auffallend ist es, dafs auch in der Apostelgeschichte nur von der *Γαλατικὴ χώρα* die Rede ist und keine Städte genannt werden. Zum ersten Male kam Paulus auf seiner zweiten Bekehrungsreise dahin Apg XVI, 6., das zweite Mal XVIII, 23. Im ersten Male heifst es von Paulus und Barnabas nur *διελθόντες*, ohne dafs das *εὐαγγελίζεσθαι* erwähnt ist; im zweiten Male *διερχόμενος . . . . ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς*. Es ist also das Natürlichste anzunehmen, dafs Apg. XVI, 6. die Gemeinden gestiftet worden seien. (Das folgende *κωλυθέντες* u. s. w., man mag diese Worte auslegen wie man will, ist auf keinen Fall zum Vorhergehenden zu ziehen.) Einige, wie z. B. Koppe und Keil, lassen den Paulus die galatischen Gemeinden schon auf der ersten Bekehrungsreise stiften, indem sie glauben, Apg. XIV, 6. seien die Worte *καὶ εἰς τὴν περίχωρον* auf die galatische Landschaft zu deuten, wogegen schon Andere richtig bemerkt haben, dafs diefs nicht im Sinn der Erzählung liegen könne. Diese Annahme ward aber von Einigen, wenn nicht als Nothhülfe erfunden, doch als solche benutzt, um in der Apostelgeschichte selbst einen Stützpunkt für eine frühere Abfassung des Briefes zu gewinnen, weil man davon ausging, der Apg. XV. erzählte Beschluss müsse später gefafst worden seyn, als was Gal. II, 1.

u. ff. 11. u. ff. erzählt wird, und der Galaterbrief sei vor jenem Beschlusse geschrieben worden. Auf derselben schon in der Erörterung von Gal. II, 1. abgewiesenen Voraussetzung beruht auch die Hypothese, dafs unser Brief nicht an die eigentlichen Galater, sondern an die neugalatischen Gemeinden, Derbe, Lystra u. s. w., welche die Apostelgeschichte zwar als Städte Lykaoniens anführt, die aber damals schon zum galatischen Reiche geschlagen waren, gerichtet sei. Diese Meinung ist schon früher von einigen Gelehrten vorgetragen, neuerlich aber von Hrn. Dr. Paulus mit vielem Scharfsinn und in seiner gewohnten beredten Darstellungsweise vertheidigt worden. Aus einer Stelle des Plinius (*Hist. Nat. V*, 42.) und des Dio Cassius (*Hist. Rom. XLIX*, 32.) geht nämlich allerdings hervor, dafs ein Theil von Lykaonien, namentlich die Lystrener, mit den ursprünglichen Galatern in politische Vereinigung gekommen waren, und in einer Stelle des Strabo (XII. p. 392. *ed. Casaub.* vgl. Dio Cass. LIII, 26.) liest man, dafs Derbe zum Reiche des galatischen Königs Amyntas gehörte, welches nunmehr ganz unter dem römischen Statthalter stehe. Die angeführten Schriftsteller unterscheiden deutlich das alte ursprüngliche Galatien von dem spätern, dessen politische Grenzen sich durch einige hinzugekommene „*populos minores*" erweitert hatten. Hierauf wird nun weiter fortgebaut; die Gemeinde zu Lystra hatte Paulus mit Barnabas Apg. XIV, 9. gestiftet, dann die in Derbe Vs. 21., und den Rückweg über Lystra und Ikonium genommen Vs. 23. An diese Neu-Galater nun sei nicht lange nach dem zweiten Besuche der Brief geschrieben worden, vor Apg. XV. Dagegen ist Folgendes zu bemerken: In der Apostelgeschichte werden Derbe, Lystra u. s. w. als zu Lykaonien gehörend, aufs Bestimmteste von Galatien unterschieden, woraus sich schliefsen läfst, dafs nach dem Sprachgebrauch jener Zeit nur Alt-Galatien das galatische Land genannt wurde. Ohne dringende Gründe werden wir daher nicht annehmen, es seien, wenn Paulus von den Gemeinden Galatiens redet, gerade nicht die alt-galatischen, sondern die neu-

galatischen, und zwar diese ausschliefslich, gemeint. Hr. Dr. Paulus legt auf οὕτω ταχέως I, 6. ein grofses Gewicht und schliefst daraus, dafs der Brief nicht lange nach der Bekehrung der fraglichen Leser geschrieben seyn müsse. So nimmt er denn an, bald nach der Ankunft Pauli in Antiochia sei das erfolgt, was Gal. II, 11. u. ff. erzählt wird, sodann nach der Abreise des Petrus sei der Brief an die Galater geschrieben worden, und erst hernach habe sich ereignet, was wir Apg. XV, 1. u. ff. lesen. Dadurch werden Gal. II, 1 — 10. und Apg. XV. als zwei verschiedene Facta gesetzt; wie aber diese Aufeinanderfolge zweier in der Hauptsache sowohl als in den einzelnen Umständen so höchst ähnlicher Ereignisse unwahrscheinlich sei, ist schon zu Gal. II, 1. gezeigt worden; jetzt bemerken wir nur, dafs οὕτω ταχέως auf keinen Fall so urgirt werden darf, dafs man defshalb eine so kurze Zeit zwischen der Bekehrung und der Abfassung des Briefes annehmen müfste. Kürze und Länge der Zeit sind überhaupt relative Begriffe, und es kommt darauf an, ob sich sonst aus dem Briefe etwas zur Bestimmung des Zeitmafses von οὕτω ταχέως schöpfen lasse. Wenn wir nun erwägen, was von den Galatern III, 3 — 5. und V, 7. gesagt wird, und besonders die Vorschrift, die er ihnen VI, 6. gibt, so scheint diefs eine gröfsere Entwickelung des christlichen Lebens und einen längern Zwischenraum zwischen der Stiftung der Gemeinden und der Abfassung des Briefes vorauszusetzen, als nach jener Hypothese angenommen werden müfste. Sie selbst ist demnach keineswegs von der Art, dafs sie einen sichern Ausweg eröffnete, um der Nothwendigkeit zu entgehen, Gal. II, 1. u. ff. als gleichzeitig mit Apg. XV, anzusehen. Gehen wir hievon aus, so ist nichts, was uns auf die Vermuthung führen könnte, Paulus verstehe unter den Gemeinden Galatiens etwas Anderes als die Apostelgeschichte. Vielmehr entsteht bei dieser Annahme die Schwierigkeit, sich zu erklären, wie Paulus seinen Brief an die Gemeinden von ganz Galatien überschreiben konnte, wenn er doch nur ausschliefslich für die neu-galatischen Ge-

meinden, die man sonst, wie die Apostelgeschichte beweist, zu Lykaonien rechnete, bestimmt war. Wir haben also keinen Grund davon abzugehen, dafs der Brief an die Apg. XVI, 6. gestifteten alt-galatischen Gemeinden gerichtet sei.

Dieses festgestellt, fragt es sich weiter, ob sich die Zeit und der Ort der Abfassung des Briefes aus der Vergleichung seines Inhaltes mit der Geschichte der amtlichen Thätigkeit des Apostels näher bestimmen lassen. Einige halten dafür, der Brief sei zwischen der ersten und der zweiten Reise durch Galatien geschrieben, und nehmen entweder Troas (Apg. XVI, 8.) oder Korinth (XVIII, 11.) als Ort der Abfassung an. Man hat dagegen eingewendet, dafs τὸ πρότερον Gal. IV, 13. einen zweimaligen Aufenthalt in Galatien voraussetze, was aber, wie wir gezeigt haben, auf einer falschen Interpretation dieses Wortes beruht. Gegründeter scheint hingegen der Einwurf, dafs ein Zeitraum von höchstens zwei bis drei Jahren zu klein scheint, sowohl für den, wie aus einzelnen Stellen des Briefes sich vermuthen läfst, entwickeltern Zustand der Gemeinden, als auch für das mit einem günstigen Erfolge begleitete Entgegenwirken der Irrlehrer. Diese gleiche Einwendung trifft in noch höherem Grade die Annahme, dafs der Brief in Antiochia (Apg. XIV, 28.) geschrieben sei; aufserdem dafs diese auf der als unstatthaft erfundenen Voraussetzung beruht, dafs der Brief vor Apg. XV. abgefafst seyn müsse, da er vielmehr erst nach Apg. XV. geschrieben seyn kann. So wenig es nun für sich hat, τὸ πρότερον von einem erstern Aufenthalt im Gegensatz zu einem zweiten Besuche zu verstehen, so wird dadurch doch keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, dafs der Brief nach dem zweiten Besuche Apg. XVIII. abgefafst sei; vielmehr gewinnt diese Annahme dadurch Wahrscheinlichkeit, dafs man auf diese Art einen hinreichenden Zwischenraum zwischen der Stiftung der Gemeinden und der Abfassung des Briefes erhält, um sich die eben bemerkbar gemachten Umstände zu erklären. Auch das, dafs Paulus IV, 20. nichts davon sagt, dafs

er sie bald wieder zu besuchen gedenke, läfst mich eher vermuthen, dafs der Brief nach der zweiten Reise nach Galatien geschrieben sei, indem er bei dessen Abfassung keine Aussicht auf einen vielleicht nahe bevorstehenden Besuch gehabt zu haben scheint. Ist nun der Brief erst nach der zweiten Reise geschrieben, so nimmt man am natürlichsten diejenige Stadt als Ort der Abfassung an, wo Paulus zunächst einen längern Aufenthalt machte; als solchen finden wir Ephesos, wo Paulus nach Apg. XIX, 8. 10. über zwei Jahre blieb, und wo er leicht Gelegenheit hatte, Nachrichten aus Galatien zu bekommen. Hier also dürfte der Brief geschrieben seyn, wie auch die Argumente der lateinischen Codd. angeben, etwa im J. 58 n. Chr. G. In diesem Resultate unserer Untersuchung stimmen wir mit Hänlein, Hug, Eichhorn, Bertholdt, Winer, De Wette, Hemsen, Schott u. A. überein. Es versteht sich übrigens von selbst, dafs hiebei im Allgemeinen die chronologische Richtigkeit der Apostelgeschichte, ohne welche wir jedes geschichtlichen Fadens entbehren würden, vorausgesetzt wird. — Da wir nun auf dieses Resultat zwar nicht als auf eine Gewifsheit, die wegen des Mangels an Andeutungen in dem Briefe nie zu erreichen ist, aber doch als auf das Wahrscheinlichste gekommen sind, so müssen wir uns desto mehr wundern, wie, schon in alten Zeiten, die Meinung entstehen konnte, der Brief an die Galater sei von Paulus in Rom geschrieben worden. Es hat diese Meinung neuerdings an Schrader einen Vertheidiger gefunden, welcher in seinem „der Apostel Paulus" betitelten Werke Thl. I. S. 264. in der Jahrestafel (vgl. Thl. II. S. 370.) ganz zuversichtlich sich hierüber also ausspricht: „Im J. 64 n. Chr. G., nach dem Brande zu Rom am 19. Jul., und nachdem er defswegen schon in harter Untersuchung gewesen, schreibt er den Brief an die Galater ganz eigenhändig und wird bald darauf von Nero zum Tode verurtheilt und mit vielen Andern unter schrecklichen Martern hingerichtet." Wir wollen nun sehen, mit welchen Gründen diese so positiv und kategorisch ausgesprochene

Behauptung erhärtet wird (S. 216 — 226). Erstlich beruft sich Schrader auf Gal. II, 10., aus welcher Stelle zu schliefsen sei, dafs die Sammlung für die Armen in Judäa gänzlich beendigt und die Gelder abgeliefert waren, als er den Brief schrieb; daraus folge „unwidersprechlich," dafs Paulus nach seiner Gefangennehmung in Jerusalem den Brief geschrieben habe, da er nur wenige Tage vor derselben die gesammelten Gelder abgeliefert hatte. Der Schlufs ist ganz richtig, insofern nur die Prämisse richtig ist, dafs Gal. II, 10. von der Apg. XXI, 17. (vgl. XXIV, 17. Röm. XV, 25.) nach Jerusalem gebrachten Steuer verstanden werden müsse. Warum soll man aber jene Worte gerade auf diese und auf keine andere Steuer, wie z. B. XI, 29. 30., beziehen? Es ist diefs rein willkürlich, und weit entfernt dafs sie einen Grund abgeben könnten, um die Zeit der Abfassung des Briefes so oder anders zu bestimmen, erwarten vielmehr sie selbst durch die Zeit, die man aus andern Gründen für die Abfassung annehmen mufs, eine nähere Bestimmung. Nicht minder willkürlich ist es, ἄρτι I, 10. so zu urgiren und im allerspeciellsten Sinne zu nehmen, dafs es sich auf seine Gefangenschaft beziehe, an der die Juden und falschen Brüder Schuld waren. Warum soll denn diese Stelle und V, 11. τί ἔτι διώκομαι; von der letzten Verfolgung, welche zu Jerusalem anhob und seine Gefangenschaft zur Folge hatte, gedeutet werden, und nicht eher allgemein von den Verfolgungen, die Paulus immer und überall von den Juden zu erdulden hatte? Sind wir nicht, eben weil die Worte selbst auch allgemein lauten und nirgends Andeutungen auf eine besondere Lage vorhanden sind, angewiesen, die Worte in ihrer allgemeinen Unbestimmtheit zu lassen, so lange nicht anderswoher bewiesen seyn wird, dafs der Brief in der römischen Gefangenschaft geschrieben worden sei. Wenn dann Schrader weiterhin die Briefe an den Timotheos, die Kolosser, den Philemon, die Philipper mit dem an die Galater vergleichend, in jenen den Mann findet, der sich noch sehnt und hofft Vieles zu wirken, wogegen in diesem völlige Hoffnungslosigkeit sich zeige, und wenn

er zu diesem Ende hin den Schlufs des Briefes, *κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω*, so erklärt: „Niemand beschwere mich mehr mit dem Treiben der Menschen auf Erden! Niemand wolle mehr zu mir seine Zuflucht nehmen und auf mich hoffen! Was ich euch geschrieben, mit eigener Hand geschrieben, es ist das Letzte von mir!" und *ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω*, „ich bin, wie der Herr, von meinen Richtern, denen ich meinen Glauben bekannt, ohne eines Verbrechens schuldig zu seyn, gemifshandelt und sehe dem Todesurtheil entgegen" — so gestehe ich, dafs es mich verdriefst, dergleichen Auslegungen zu widerlegen. Sollte, wie es höchst wahrscheinlich ist, die Unterschrift *ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης*, die sich aber in den sieben alten Uncialcodd. nicht findet, ihren Grund haben in der Auffassung der *στίγματα* u. s. w. vom Märtyrerthum des Paulus zu Rom, so kann auch diefs jener Auslegung weiter zu keiner besondern Empfehlung gereichen. — Schrader bemerkt ferner S. 219.: „Gewöhnlich sagt man, Paulus habe an die Galater nicht in der Gefangenschaft geschrieben, weil er von dieser in dem Briefe gar nicht so, wie in den andern Briefen, rede, sich nicht *δέσμιος* nenne, die Galater nicht auffordere, Gott zu bitten, dafs er in Freiheit gesetzt werden oder doch ungehindert das Evangelium verkündigen möge. Aber man übersieht hiebei, dafs in dem Galaterbriefe den Apostel nur ein einziger Gegenstand begeistert, der Abfall der Galater vom Evangelium und ihre Zurückführung zu demselben; nur für diefs Eine hat Paulus Sinn, hiervon ist seine ganze Seele erfüllt, nur was zur Erreichung dieses Einen Zweckes ihm dienlich scheint, schreibt er; und der Brief hat seines Gleichen nicht unter allen übrigen Briefen des Apostels. Und die Behauptung, dafs Paulus nur dann an die Galater aus der Gefangenschaft geschrieben habe, wenn er von dieser denselben in eben dem Tone und der Weise geredet, wie diefs sonst geschehen, ist ganz zurückzuweisen." Allein mochte der Zweck des Briefes von dem der andern in der Gefangenschaft zu Rom geschriebenen

noch so verschieden, und Paulus noch so sehr von demselben erfüllt seyn, so mufs es doch auffallen, dafs, während Paulus in jenen andern Briefen auf seine gegenwärtige Lage hinweist, er in diesem keine Erwähnung derselben thut, sondern immer nur beim Allgemeinen, Verfolgungen u. dgl. stehen bleibt, da doch eine Hinweisung auf seine gegenwärtige Lage, in dem Sinn, welchen Schrader selbst im Briefe findet, aber nur hineinlegt, sehr zweckmäfsig und nachdrücklich gewesen wäre. — Auch in V, 11. *ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ* findet Schrader eine Andeutung einer spätern Abfassung des Briefes, weil diese Worte auf einen Umstand schliefsen liefsen, der ein offenbareres Hervortreten der falschen Brüder voraussetze. Paulus nämlich, der sonst höchstens den Gruſs am Schlusse seiner Briefe eigenhändig zu schreiben pflegte, habe den Brief defswegen eigenhändig geschrieben und bitte die Galater defshalb zu bemerken, *πηλίκοις γράμμασιν* diefs geschehen sei, „weil er fürchtet, die falschen Brüder möchten ihm Briefe an die leichtgläubigen Galater unterschieben, oder seinem Briefe Zusätze machen, oder behaupten, derselbe verdiene keine Beachtung, enthalte nicht die wahre Meinung des Apostels, wenn er ihn nicht von Anfang bis zu Ende selbst geschrieben hätte. Vorher, als Paulus die andern Briefe schrieb, konnten die falschen Brüder noch nicht ganz ungescheut hervortreten, konnten noch nicht wagen, die Briefe desselben zu verfälschen, weil sie fürchten mufsten, Paulus werde noch wieder kommen, und ihren Betrug aufdecken. Aber diesen Brief empfingen die Galater wohl erst nach dem Tode des Apostels, und welche Verfälschungen konnten sich die falschen Brüder dann damit erlauben, wenn nicht die gröfste Vorsicht angewandt war!" S. 224 u. f. Allein wenn einer jemanden auf seine Handschrift aufmerksam machen will, wird er ihm dann sagen: Schau, mit was für Buchstaben ich dir eigenhändig diefs geschrieben! oder nicht vielmehr ungefähr so: Aus den Buchstaben (der Handschrift) wirst du erkennen, dafs ich den Brief eigenhändig geschrieben habe und dafs

er also Glauben verdient — oder so: Schau die Buchstaben, sie werden dir ein Zeichen der Echtheit des Briefes seyn —? Schrader fürchtet nun gegen seine Annahme weiter keine Einwendung, als dafs der Brief, wenn er unmittelbar vor dem Tode des Apostels geschrieben wäre, in der zweiten römischen Gefangenschaft, viele Jahre nach seiner Entfernung aus dem Morgenlande, gesetzt werden müfste, diefs aber mit I, 6. οὕτω ταχέως streiten würde. Er sucht nun zu erweisen, dafs Paulus schon in der ersten Gefangenschaft mit vielen andern Christen seinen Tod gefunden, die zweite Gefangenschaft aber blofs eine Erfindung späterer Zeiten sei, und glaubt, es sei „immer noch sehr schnell, wenn viele, wohlunterrichtete, im Guten eifrige, durch harte Leiden bewährte Gemeinden (vgl. III, 4.), wenn die nach sieben, acht und mehr Jahren, in einer Zeit, wo die Mitglieder noch dieselben sind, in die alte Thorheit zurückfallen." S. 226. Wir wollen nun keineswegs für die Meinung streiten, dafs Paulus einmal in Rom völlig freigelassen und dann wieder in Gefangenschaft gesetzt und hingerichtet worden sei, müssen uns aber auch so noch über die Contractions- und Expansionsfähigkeit von οὕτω ταχέως wundern, welches nach Hrn. Dr. Paulus die früheste Abfassung des Briefes schon vor Apg. XV. verlangt, nach Hrn. Schrader aber die allerspäteste erlaubt. Doch nein! Köhler (Versuch über die Abfassungszeit der apostolischen Schriften im Neuen Testament und der Apokalypse. Leipzig, 1830.), der ebenfalls Rom für den Ort der Abfassung dieses Briefes hält, setzt die Abfassungszeit desselben noch später, nämlich unter die Regierung des Kaisers Vitellius ins J. 69. Es ist unglaublich, mit welcher Akrisie in dieser Schrift aus willkürlichen oder wenigstens unbewiesenen und unerweisbaren Voraussetzungen Schlüsse gezogen und was für Deutungen einzelnen Stellen gegeben werden, um darauf den Beweis der dabei schon vorausgesetzten Abfassungszeit zu gründen — eine *petitio principii* nach der andern. III, 3. wird νῦν urgirt, indem es die Vorstellung vom nahen Weltende implicire.

III, 4. beziehe sich auf die erste allgemeine blutige Christenverfolgung, die, wie der Aorist ἐπάθετε zeige, bereits schon wieder aufgehört hatte. VI, 12. zeige die Furcht vor dem σταυρὸς τοῦ χριστοῦ, dafs eine neue blutige Verfolgung bevorstand; auf diese wird auch das φορτίον VI, 5. bezogen, ungeachtet er es für gleichbedeutend hält mit βάρος VI, 2., welches letztere er aber aus 1 Kor. X, 12. 13. und Offenb. II, 24. erläutert. VI, 7. und 10. (ὡς καιρὸν ἔχομεν) wird auch von der Nähe des Gerichtstages gedeutet. Ein Müsterchen, wie Hr. Köhler Schlüsse zu bauen pflegt, ist folgendes: „Ὁ ἐνεστὼς αἰὼν I, 4. ist die der Parusie des Messias zunächst vorhergehende Zeit, in welcher der Satan und der Antichrist auf Erden herrschen, Unglaube und Ruchlosigkeit sich überall verbreiten und zuletzt die göttlichen Strafgerichte über die Bösen hereinbrechen sollten. Setzte er nun [*atqui*] den Anfang der bösen Zeit um die Herbst-Nachtgleiche des J. 68., so ist der Brief an die Galater nach Nero's Tode geschrieben und später als der [zweite] an die Thess. [den er ins J. 68. setzt!], da von einem κατέχων in ihm nichts vorkommt. [*Ergo!*] In das J. 69. hat man ihn zu setzen." Solche Beweisführungen als unhaltbar darzustellen, dürfte wohl sehr überflüssig erscheinen. Wir sind also durch die Berechnungen der Hrn. Köhler und Schrader keineswegs im Festhalten dessen, was sich uns oben als das Wahrscheinlichste ergab, wankend gemacht worden, und es dürfte mithin in Ermangelung von etwas ganz Gewissem noch jetzt das Natürlichste seyn, die rechte Mitte zu halten, und weder die Abfassung vor Apg. XV. durch künstliche Beweise darthun zu wollen, noch beim gänzlichen Mangel an sichern Andeutungen eine so späte Abfassung zu Rom anzunehmen.

Wenn über die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefes die Meinungen weit auseinandergehen, so ist man desto mehr einig über den Zweck und die Veranlassung desselben. Und in der That möchten wohl kaum bei einer Schrift, nach deren Zweck und Veranlassung man zu fragen berechtigt ist, dieselben so einfach seyn und

sich wenigstens der Hauptsache nach so klar aus dem Inhalt ergeben, wie beim Galaterbriefe. Die galatischen Gemeinden bestanden, wie aus IV, 8. deutlich erhellt, hauptsächlich aus Heidenchristen; obwohl in den Handelsstädten sich viele Juden aufhalten mochten, so scheinen sie doch die Predigt des Evangeliums nicht günstig aufgenommen zu haben. In diese hatten sich einige, wahrscheinlich im Interesse der Apg. XV, 5. bezeichneten Partei, der judaisirenden Christen zu Jerusalem, wenigstens in ihrem Sinn arbeitende Lehrer eingeschlichen, die, wie es auch in andern Gegenden geschah (vgl. z. B. 1 Kor. IX, 2. 3.), das apostolische Ansehen Pauli herabzusetzen und ihm das Zutrauen und die Liebe der Gemeinden zu entziehen suchten, und welche lehrten, die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes, namentlich der Beschneidung, sei allen Christgläubigen zur Seligkeit unentbehrlich. Hierin liegt die thatsächliche Veranlassung des Briefes, dessen Zweck also ist, der Wirksamkeit jener Leute, welche bereits einen verderblichen Einfluſs zu äufsern begann, nach Kräften entgegenzuwirken, die egoistischen Absichten jener Irrlehrer aufzudecken, seine apostolische Autorität geschichtlich nachzuweisen, die Freiheit der Christen vom Mosaischen Gesetze aus dem Wesen des christlichen Glaubens und aus der Natur des Gesetzes darzuthun, sie im Glauben an Christum zu befestigen und ihre alte Liebe zu Paulus auf's neue zu begründen.

BEILAGE.

Als bereits schon die Mehrzahl der vorhergehenden Bogen abgedruckt war, kam mir das neueste Programm Hermann's in die Hand: *De Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus. Lips.* 1832. 4. *p.* 16. Die Beschäftigung eines so grofsen Philologen mit dem N. T. kann für die Exegese nicht anders als ersprieſslich seyn, und mufs nothwendig reinigend und belebend auf sie wirken. Ich machte es mir daher zur Pflicht, die Erklärungen und Bemerkungen Hermann's in dieser Beilage summarisch mitzutheilen, sie zu prüfen, und das, von dessen Richtigkeit ich mich überzeugen konnte, als reinen Gewinn dankbar aufzunehmen, das Andere aber bescheiden und mit Gründen zu bestreiten oder als zweifelhaft einstweilen dahingestellt seyn zu lassen. Sollte nun das Ergebnifs nicht überall günstig ausfallen, so liefse sich fast mit Gewifsheit der Schluſs ziehen, dafs die Regeln des classischen Sprachgebrauches nur mit der gröfsten Behutsamkeit auf das N. T. angewandt werden dürfen, und dafs, während die Philologen zwar allen Dank verdienen, zuerst den Theologen den rechten Weg der Auslegung gezeigt zu haben und noch immerfort zu zeigen, doch ihnen selbst bisweilen im Einzelnen die genauere Kenntnifs des neutestamentlichen Sprachgebrauches sowohl als Ideenkreises, wie natürlich, weniger bekannt sei. Aber anregen wenigstens soll und wird, was von Hermann kommt, wie alles, was Geist und Leben in sich trägt.

Cap. II. Vs. 2. κατὰ ἀποκάλυψιν] erklärt H.: *explicationis caussa, i. e. ut patefieret inter ipsos, quae*

vera esset Iesu doctrina. Würde es bedeuten *propter divinum quoddam monitum*, so müfste es heifsen, *κατά τινα ἀποκάλυψιν. „Nam etsi etiam κατὰ ἀποκάλυψιν significare potest secundum admonitionem divinam, tamen id linguae leges non aliter ferunt, quam ubi distincte divina admonitio ab alia caussa discernenda est eique opponenda.*" Allein erstlich heifst *ἀποκάλυψις* im N. T. niemals *explicatio*, und wenn auch, so müfste in unserer Stelle nothwendig ein näher bestimmender Genitiv (des Objekts) dabei stehen. Es ist aber vielmehr *κατὰ ἀποκάλυψιν* hier im gleichen Sinn gesetzt wie Eph. III, 3. *ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισέν μοι τὸ εὐαγγέλιον*, vgl. mit Gal. I, 12. Die Hinzusetzung des *pron. indefin.* ist schon darum nicht nöthig, weil der Sinn nicht ist „gemäfs einer einzelnen oder besondern Offenbarung," oder „in Folge einer Art von Offenbarung," (wo allerdings *τὶς* erfordert würde, vgl. Winer's Gr. §. 25, 2. a.), sondern es wird ganz allgemein die Handlung als eine auf höhern Antrieb geschehene dargestellt, und der Apostel will damit andeuten, dafs, wenn er nicht von Gott dazu ermahnt worden wäre, er diese Communication mit den Aposteln zu Jerusalem nicht einmal nöthig befunden hätte. Sodann ist überhaupt *κατὰ ἀποκάλυψιν* eine adverbiascirende Formel, wie *κατὰ ἀκρίβειαν* Apg. XXII, 3., *κατ' ἀλήθειαν* Röm. II, 2.

Vs. 5. *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ*] H. verwirft die gewöhnliche Erklärung von *τῇ ὑποταγῇ* als Zusatz zu *εἴξαμεν;* denn 1) enthielte der Satz eine Unwahrheit, da ja Paulus auch aus Nachgiebigkeit gegen die Vorstellungen der Juden den Timotheos habe beschneiden lassen Apg. XVI, 3.; 2) bezeichne der Artikel einen bestimmten Gehorsam, und 3) wäre der Zusatz gar nicht nöthig. Vielmehr bedeute *ἡ ὑποταγὴ obsequium Christo debitum*, so dafs der Relativsatz den Sinn habe: *„quibus ne horae quidem spatium Iesu obsequio segnior fui* (oder *fueram*)." Was den ersten Punkt betrifft, so ist wenigstens das zu bemerken, dafs Timotheos Sohn einer jüdischen Mutter war; im Uebrigen aber kennen wir die Geschichte zu wenig, als dafs wir

den Grund der Beschneidung, den die Apostelgeschichte angibt (*διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις*) ohne weiters als einen Beweis für die Schwäche und Inconsequenz des Paulus könnten gelten lassen, sofern unserer Stelle die gewöhnliche Bedeutung verbliebe. Wenn dem aber auch so wäre, so würde doch kein Widerspruch mit unserer Stelle entstehen, weil man *οἷς οὐδὲ – – εἴξαμεν* nicht auf einen gröfsern Zeitraum, noch auf andere Personen, als die damals gegenwärtigen zu beziehen braucht. Der Artikel darf nicht stofsen; denn er bezeichnet die für diesen besondern Fall zugemuthete und begehrte Folgsamkeit. Endlich ist der Zusatz auch nicht überflüssig; denn ohne *τῇ ὑποταγῇ* hätte *εἴκειν* leicht in seiner eigentlichen Bedeutung aus dem Wege gehen verstanden und von dem Leser dahin gedeutet werden können, dafs der Apostel sich rühmen wollte, trotz des Widerstandes jener Pseudoapostel, in Antiochien geblieben zu seyn. Dagegen führt dieser Zusatz darauf, *εἴκειν* in seiner uneigentlichen Bedeutung von der Nachgiebigkeit, Accomodation zu jenen Verunstaltungen des echten Evangeliums zu verstehen, der sich Paulus durch Fügsamkeit und Unterwürfigkeit unter die Forderungen jener Pseudoapostel nicht schuldig gemacht habe. Vollends kann ich mir kaum vorstellen, wie durch *ὑποταγὴ* ohne weitern Zusatz der Gehorsam gegen Jesum bezeichnet seyn könnte (vgl. dagegen 2 Kor. IX, 13.), und wollte ich auch die Möglichkeit an sich zugeben, so müfste ich doch hinwieder zweifeln, ob Paulus jenen falschen Brüdern auch nur überhaupt eine *ὑποταγὴ* gegen Jesum zugeschrieben, geschweige denn mit ihnen darin gewetteifert oder sie übertroffen zu haben sich gerühmt hätte. Und um zuletzt auch noch darauf aufmerksam zu machen — wie unschicklich und ganz unerwartet schliefst sich nicht der Gedanke des Absichtssatzes *ἵνα* u. s. w. an den vorhergehenden Satz an, wenn in diesem von einer Vergleichung des Gehorsams Pauli gegen Jesum mit dem der falschen Brüder die Rede war!

Vs. 6. *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* –

ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει.] So nämlich will H. interpungirt wissen. Statt einer Anakoluthie nimmt er eine Aposiopesis an, so dafs das folgende ἐμοὶ γὰρ u. s. w. nicht den angefangenen Satz fortsetzt, sondern einen neuen Gedanken enthält. Die Parenthese (ὁποῖοί ποτε – – λαμβάνει) unterbreche den Satz ohne Grund und sei gewissermafsen dem Gedanken des Apostels zuwider; denn „*non nihil, sed multum se tribuere viris illis primariis ostendit, auctoritateque utitur eorum, ut vera esse quae doceat demonstret.*" Vollständig wäre der Gedanke dieser: „*Ab illis autem, qui principes esse credebantur, quid metuerem? Quiqui illi fuerunt, etiam si ab ipso Iesu instituti, perinde est: personam hominis deus non respicit. Mihi enim nihil illi mandarunt.*" Dagegen will ich meinen Freund Studer sprechen lassen, der die Sache gerade so ansieht, wie auch ich: „Was der Gedanke dadurch gewönne, wenn man anstatt einer Parenthese eine Aposiopesis annimmt, begreife ich nicht, so wie mir überhaupt die Erklärung des ganzen Satzes nach Hermann ein Räthsel ist. Oder wie kann man von Paulus sagen: *multum se tribuere viris illis primariis ostendit*, wenn er von ihnen sagt: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει — besonders wenn, nach Hermann's eigener Aussage, in diesen Worten der Grund enthalten ist, weshalb er diese Männer nicht zu fürchten gebraucht habe! Wenn man ferner die Parenthese verwirft, was wird dann aus dem wieder anknüpfenden γὰρ in ἐμοὶ γὰρ οἱ δ. u. s. w.? denn in causalem Sinne läfst es sich doch hier nicht fassen, da die Worte keine Begründung des unmittelbar Vorangehenden enthalten." [Nach H. enthält nämlich die bisherige Parenthese den Grund des aposiopetischen Satzes. *Rationem reddit*, sagt er, *cur sibi illi non fuerint metuendi: quae haec est, quod etiam si illi ipsum Iesum audiverint, tamen sibi quoque ab deo, qui personam non respiciat, idem sit veritatis lumen concessum.* Davon nun enthält das Folgende nicht abermals den Grund; man würde auch keinen erwarten, sondern vielmehr eine Folge: „Darum (*igitur*)

legten sie mir nichts auf." Allein wir haben γάρ! U.] „Endlich — inwiefern berechtigt der Zusammenhang, zu den Worten ἀπὸ δὲ δοκούντων εἶναί τι ein *quid metuerem* zu ergänzen? Paulus, hier einzig und allein damit beschäftigt, seine apostolische Autorität zu begründen und sich als einen den unmittelbaren Schülern Jesu ebenbürtigen Apostel und Lehrer des Evangeliums darzustellen, ist gewifs von dem Gedanken einer Furcht vor ihnen, die gerade ein untergeordnetes, abhängiges Verhältnifs von denselben voraussetzen würde, himmelweit entfernt."

Vs. 12. ὅτε δὲ ἦλθον] Hierüber sagt H.: „*Veram esse arbitror, quam Lachmannus, cuius egregiam recensionem sequor, reposuit scripturam,* ὅτε δὲ ἦλθεν. *Speciose singularis mutatus fuerat in* ἦλθον, *quum non esset animadversum, in his ipsis Petrum fuisse, quos modo dixit* τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου." Demnach wäre zu übersetzen: „Bevor nämlich Einige von Jakobus (unter ihnen auch Petrus) nach Antiochia gekommen waren, als Petrus mit den Heiden (wo? in Jerusalem?); als er aber (nach Ant.) gekommen, zog er sich von ihnen zurück." Ich habe lange hin und her gedacht, wie H. das wohl eigentlich meine, und fast wäre mir dabei der Verstand stille gestanden, wenn mir nicht endlich eingefallen wäre, was ich einst gehört habe, die grofsen Philologen hätten im Brauch, ihre Leser bisweilen ein wenig zu vexiren.

Vs. 15. u. ff. trennt H. von Vs. 14., welcher die zu Petrus gesprochenen Worte enthalte; von da an sei alles Uebrige direct an die Galater gerichtet. Fein ist allerdings die Bemerkung, dafs, wenn die Rede an Petrus sich fortsetzen würde, καὶ ἡμεῖς stehen müfste. Klarer wäre es dann gewifs, und die Rede würde an Lebhaftigkeit gewinnen; doch scheint bei einer Fortsetzung der Rede καὶ wenigstens nicht absolut nothwendig zu seyn, und es fragt sich, ob ohne eine solche weitere Fortsetzung die Anführung jener Worte, ja des geschichtlichen Factums überhaupt, genug motivirt wäre. — Mit der Ergänzung von ἐσμὲν nach ἁμαρτωλοὶ, und mit der Constru-

ction εἰδότες δὲ — καὶ ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν stimme ich, wie meine „Auslegung" zeigt, vollkommen überein. Eben so freut es mich zu sehen, dafs in Vs. 19. διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον H. die Erklärung von διὰ νόμου de lege christiana verwirft, ohne dafs er jedoch näher angibt, was der Sinn der Worte sei.

Cap. III. Vs. 5. οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος] Gegen die gewöhnliche Erklärung: *quibus ante oculos picta est imago Christi cruci affixi* — macht H. zwei Einwendungen; fürs erste nämlich werde sich kaum irgend eine Stelle finden lassen, wo προγράφειν diese Bedeutung habe; gesetzt aber auch, Paulus hätte dieses Wort so gebraucht, was hätte es ihm dienen können, sich auf eine solche durch ihre Anschaulichkeit erschütternde Beschreibung des Kreuzestodes Christi zu berufen, da man ja auch nicht geschehene Dinge so mit Worten darstellen könne, dafs sie die Gemüther der Zuhörer tief ergreifen? Etwas Gewichtigeres werde also erfordert und diefs liege in der eigentlichen Bedeutung von προγράφειν. Demnach erklärt er so: *Quis vos fascinavit, quibus ante oculos praedictio fuit Christi in crucem sublati?* und rechtfertigt diefs folgendermafsen: „*Ad vaticinia enim prophetarum provocat, ut firmum disputationi suae fundamentum iaciat, in primisque in mente habet illud Iesaiae LIII*, 12. ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, *et quae sequuntur.*" Allein im A. T. ist doch wenigstens noch nicht von einer Kreuzigung die Rede, in unserer Stelle aber liegt offenbar auf dem ans Ende gestellten ἐσταυρωμένος ein Nachdruck. Wollte man aber auch darüber wegsehen, so wäre immerhin eine Berufung auf das A. T. hier, wo es sich nicht darum handelt, den Kreuzestod Christi zu rechtfertigen und seine Uebereinstimmung mit der heil. Schrift nachzuweisen, ganz am unrechten Orte. Passend dagegen ist die Frage, ob den Galatern bei ihrer Bekehrung denn nicht mit augenscheinlichen Gründen die heilsame Kraft dieses Todes auseinandergesetzt worden sei? denn ihre Rückkehr zum Gesetz sei ein Abfall von der Wahrheit und spreche ein Mifs-

trauen in die durch Jesum ihnen gewordene Rechtfertigung aus. Vgl. das unmittelbar Vorhergehende II, 21. — Gegen diesen handgreiflichen Zusammenhang nun kann das keine Instanz mehr seyn, dafs sonst προγράφειν nirgends in dieser Bedeutung gefunden wird, und wir können uns über diesen Mangel hinlänglich damit trösten, dafs schon die alten griechischen Commentatoren hier das Wort so und nicht anders verstanden haben.

Vs. 11 u. 12. H. findet in diesen Versen eine gewisse Dunkelheit und Schwierigkeit. Wenn man die Worte nähme, wie sie da stehen, so gäbe es zwei Rechtfertigungsweisen, die eine durch den Glauben, die andere durch das Gesetz; Paulus wolle aber beweisen, dafs man nur durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt werden könne, was aber nur unter der Voraussetzung möglich sei, wenn — „*si probari per fidem est vere probari, probari autem per legem non est probari vere.*" Diese Voraussetzung und mit ihr also den Grund der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben, habe Paulus in seinem Eifer auszusprechen unterlassen. — Allerdings, wenn man die Worte für sich betrachtet, fehlt ein Satz zur Vollständigkeit der Argumentation; dieser ist aber aus Vs. 10. leicht zu ergänzen. Die Worte ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς drücken nämlich mit einem Citat aus dem A. T. dasselbe aus, was Paulus kürzer durch ἀλλ' ἐξ ἔργων hätte bezeichnen können; von den ἔργοις aber hatte er gerade vorher gesagt, dafs sie statt der ζωὴ die κατάρα bringen, wodurch das δικαιοῦσθαι auf diesem Wege unmöglich wird. Die Vs. 11. u. 12. aber gehören, wie H. selbst richtig bemerkt, nicht zur Beweisführung, sondern sind blofs zur Erklärung hineingeschoben. Erklären und zeigen aber sollen sie nichts anderes, als dafs schon in der Schrift der Gegensatz von Glaube und Gesetzeswerken enthalten sei, und dafs das Gesetz mit dem Glauben nichts gemein habe, sondern ein Thun von dem Menschen fordere, welches aber eben, wie Paulus bereits dargethan hatte, nicht vollkommen erfüllbar sei.

Vs. 15 — 18. H. fafst hier den Sinn und die Ge-

dankenfortschreitung des Paulus sehr klar auf: „*Humanum quoque testamentum, quod legitime conditum est et sancitum, nemo rescindit aut additamentis vitiat. Atqui Abraamo et semini eius data est promissio: quod semen quia numero singulari dictum est, de Christo est accipiendum: ergo lex Mosis, quae quadringentis et triginta annis post illam promissionem lata est, non potuit ei quidquam aut derogare aut obrogare.* Würde nun Paulus den Schluſs genau ziehen, so würde er so sprechen: *nam aut ex lege hereditas est, aut ex promissione: atqui non est ex lege, sed ex promissione illa: ergo nihil lex ad hereditatem.* Statt dessen lautet sein Schluſs etwas nachlässiger so: *nam si ex lege est hereditas, non est ex promissione: per promissionem autem Abraamo gratificatus est deus.*"

Vs. 20. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.] Diese schwierige Stelle wird von H. so erklärt: „*Interventor non est unius (i. e. interventor ubi est, duos minimum esse oportet, inter quos ille interveniat): deus autem unus est: ergo apud deum non cogitari potest interventor; esset enim is qui intercederet inter deum et deum, quod absurdum est. — Id agebat Paulus, ut ostenderet, legem Mosis, quae nihil neque cum promissione Abraamo data neque cum praesente effectione illius promissionis commune haberet, dumtaxat interim valuisse, iam autem non amplius valere. Rationem reddit hanc, quod superaddita sit (ideo προσετέθη dixit) eoque non pertineat ad testamentum, cui non liceat quidquam addi; deinde quod non, sicut testamentum illud, ab ipso deo condita et data, sed disposita per angelos allataque sit manu interventoris: atqui interventori, quod interventor non sit unius, non esse locum apud deum, qui unus sit, utpote testator, cuius unius ex voluntate nemine intercedente hereditatem capiat heres.*" Die Argumentation Pauli wäre demnach diese: Das Gesetz ist durch einen Mittler gegeben; nun ist aber nur da, wo wenigstens zwei Personen vorhanden sind, eine Mittelsperson gedenkbar. Gott aber, der die Verheiſsung gab, ist nur Einer; hier kann keine Mittelsperson Statt finden; und mit der Erfüllung der Verheiſsung in der Erscheinung Christi hat

mithin auch das nur bis auf diese Zeit interimistische, durch den Mittler Moses gegebene Gesetz sein Ende erreicht. — Diese Erklärung stimmt mit der von mir S. 121. vorgetragenen in den wesentlichsten Punkten überein, 1) darin, dafs der Vers einen Beweis gegen die fortdauernde Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes enthält; 2) in der Auffassung von ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν; 3) darin, dafs die Worte ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν zu beziehen seien auf den absoluten Willen Gottes in seiner Verheifsung an Abraham. Was aber den Hauptgedanken des Verses anbelangt, so gestehe ich, dafs es mir nun einfacher und vorzüglicher scheint, mit H. blofs bei dem Gegensatz der absoluten Einheit des Willens des Testators und des später zu besonderem Zwecke durch einen Mittler hinzugekommenen Gesetze stehen zu bleiben, und die Worte im wesentlichen und engen Zusammenhang mit Vs. 15 — 18. aufzufassen, als anzunehmen, dafs Paulus hier ein relativ neues Argument gegen die Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes einschalte. Ich möchte daher auf S. 121. die Parenthese Z. 26 — 29. lieber streichen, weil ihr Inhalt den Zusammenhang zu überschreiten scheint. Hingegen sehe ich die Nothwendigkeit nicht ein, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes μεσίτης abzugehen, und es in dem Sinn eines *qui tempore medius est*, zu nehmen (*p.* 11.). Paulus will mit andern Worten diefs sagen: Das Gesetz war ein Vertrag; ein solcher setzt zwei contrahirende Parteien voraus und einen Mittler, μεσίτην. Die Verheifsung hingegen geht, wie ein Vermächtnifs, nur von Einer Person aus; sie ist ein Geschenk, das ohne weitere Vermittelung auf den übergeht, den der *donator* bestimmt hat. In Christo ist der durch die göttliche Verheifsung bestimmte Erbe erschienen; die Dazwischenkunft Mosis und seiner Verordnungen haben also hier keine Stelle mehr. Zu ὁ δὲ θεὸς mufs man sich aus Vs. 18. hinzudenken, ὁ τῷ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχαρισμένος.

Beiläufig möge hier noch die Kritik einer andern neulich aufgestellten Erklärung eine Stelle finden. S. Schnecken-

burger's Beiträge z. Einl. ins N. T. und zur Erklärung einiger schwieriger Stellen. Stuttgart, 1832. S. 186 — 192. Schn. nimmt an, dafs, weil eine durch Engel vermittelte Offenbarung einen geringern Grad von göttlicher Gnadenerweisung anzeige (was er gegen Lücke in den theolog. Stud. u. Krit. 1833, I. S. 121 — 143. besonders aus dem A. T. und aus Philo zu beweisen gesucht und an sich sehr wahrscheinlich gemacht hat), auch dem Begriffe μεσίτης diese Bedeutung von Paulus beigelegt werde, um eine nur untergeordnete und unvollkommene Gottesmittheilung anzudeuten. Demnach übersetzt er so: „Was ist nun das Gesetz? Der Uebertretungen wegen ist es gegeben worden, bis der Same kam, von dem die Verheifsung gilt, gestellt von Engeln durch einen Mittler. Ein (solcher) Mittler aber ist (ja) nicht Eines Mittler, wie doch Gott Einer ist. (Also hat das Gesetz nicht denselben Ursprung von Gott wie die Verheifsung, welche Gott unmittelbar dem Abraham ertheilte.)" Wir können zugeben, dafs in dem διαταγεὶς δι' ἀγγέλων der Gegensatz der unmittelbaren und mittelbaren Mittheilung Gottes und der mindere Werth dieser letztern liege, d. h. gleichsam im Vorbeigehen angedeutet sei. Allein dafs dieser Gegensatz derselbe sei mit dem in Vs. 20. enthaltenen, kann nicht angenommen werden. 1) Fehlt der Gedanke und die Andeutung des Unterschiedes der durch die Vielheit der Engel und des durch den Einigen Gott selbst Mitgetheilten. 2) Nach jener Auffassung sollte man die Angabe eines Unterschiedes in der Art und Weise der göttlichen Mittheilung oder in der Beschaffenheit des Mitgetheilten erwarten; in unserem Texte aber wird der Mittler und Gott in Gegensatz gestellt und beiden verschiedene Prädikate zugeschrieben. 3) Zur Bezeichnung des Unterschiedes von mittelbar und unmittelbar wären die blofsen Zahlen οὐχ ἑνὸς und εἷς ἐστιν höchst unpassend. Namentlich könnte ὁ θεὸς εἷς ἐστιν nur mit grofser Schwierigkeit in jenem Sinn für ἄνευ μεσίτου oder δι' ἑαυτοῦ μόνου ἐπηγγείλατο τῷ Ἀβραὰμ verstanden werden. 4) Schn. schwankt, ob er οὐχ ἑνὸς auf die Vielheit der Engel oder

auf die zwei zu vermittelnden Parteien beziehen soll. Da er aber glaubt, es werde das Gesetz, weil durch die Engel mitgetheilt, als minderen Werthes und als unvollkommen bezeichnet, und da es auch sonst nicht gut angeht, Mosen zur Mittelsperson zwischen den Menschen und — nicht Gott, sondern — den Engeln zu machen, so neigt er sich mehr zur erstern Beziehung hin; allein dabei verliert μεσίτης seine gewöhnliche Bedeutung Zwischenmann, Drittmann, und bekommt eine ganz neue, nämlich ἑρμηνεύς, Dolmetsch, Herold, Repräsentant — so dafs eigentlich der Sinn wäre: Moses „steht an der Spitze" oder repräsentirt eine Vielheit von Engeln (vermittelst welcher Gott das Gesetz gab), Gott aber ist Einer (d. i. handelte allein und unmittelbar in seiner Verheifsung an Abraham). Allein es ist eben keine Noth, von dem gewöhnlichen und eigentlichen Begriffe des μεσίτης, wie er sich im N. T. findet (1 Tim. II, 5. Hebr. VIII, 6. IX, 15. XII, 24.) als einer Mittelsperson zwischen zweien, abzugehen. Die gegebene Erklärung hat demnach in den Worten selbst keinen Grund oder Stütze, sondern nur aufserhalb derselben, in dem διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, was aber nichts beweisen kann.

Vs. 21. ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ] H. erläutert den Zusammenhang so: „*Quum versibus* 19. *et* 20. *hoc dicatur, legem Mosis dumtaxat interim valuisse, usque dum rata fierent promissa Abraamo data: consequitur iam legem illam pro abrogata esse habendam. Abrogatur autem lex eo, quod aliud constituitur nova lege. Ergo pugnat vetus lex cum nova. Sed quae ad hanc obiectionem respondet Paulus, valde perplexa sunt. Recte atque ordine disputaret, si distinctis quae inter se diversa sunt legis praeceptis ita diceret: non repugnat lex Mosis iis, quae Iesus docuit, in iis rebus, quae ad vitae et morum probitatem pertinent; repugnat in iis quae ad ritus, caerimonias, aliaque nihil ad virtutem conferentia spectant: quae constituta sunt, ut interea metu coerceremur, atque ita quasi educaremur ad recipiendam quae nunc patefacta est fidem. Sed quominus ita distingueret, et Iudaeorum opiniones et ipsius*

placita impediebant. Apud Iudaeos nihil profecisset ista distinctione: confudissent enim utrumque praeceptorum genus, et, si in parte legis sustentata esset Mosis auctoritas, nefas duxissent eam in altera parte negligere. Ideo Paulus V, 3. dicit: μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Ipse autem apostolus, qui ubique fidem opponit legi, legis eam habuit notionem, ut facta legi propter metum vel caecam obedientiam consentanea intelligeret, quod contra fides in animi pii iusta voluntate cerneretur. Praeterea legem Mosis, quae et divina esse crederetur, et summam ab longa consuetudine sanctitatem haberet, ita sentiebat removendam esse, ut, etsi abrogatam volebat, tamen ei suum pretium suaque dignitas relinqueretur." — Allein der Zusammenhang scheint mir laut Obigem von H. keineswegs richtig aufgefafst zu seyn. Die Frage des Paulus: „streitet nun das Gesetz wider die Verheifsungen Gottes?" kann sich doch unmöglich auf das Verhältnifs des Lehrinhaltes des *νόμος* zu dem der *ἐπαγγελίαι*, oder etwa gar des alten Gesetzes zu einem neuen durch Christum sanctionirten Gesetze beziehen; sonst verwickelt man sich in unauflösliche Widersprüche. Nach dem Sinn des Paulus soll das alte Gesetz durchaus nicht einem neuen Platz machen, und wenn er nicht so zu schreiben fortfährt, wie H. fortgefahren hätte, so geschieht diefs nicht darum, weil ja doch die Juden für den Unterschied von Ritual- und Moralgesetz unempfänglich gewesen wären, und weil er selbst nun einmal den Glauben im Gegensatz gegen die Gesetzeswerke als eine Gemüthssache ansah, sondern weil er als das Wesen jedes Gesetzes (worunter also auch die Gebote Christi zu subsumiren wären) begriffen hatte, dafs es nur die Erkenntnifs, nicht aber das Thun des Guten hervorbringe. Und wenn wir diese Grundanschauung des Paulus etwas tiefer erforschen, wie er selbst sie uns Röm. VII, 7 — 24. vor Augen gelegt hat, so dürfte sie wohl noch auf etwas mehr Anspruch machen, als blofs zu den *placitis* des Apostels gerechnet zu werden. Der Zusammenhang unserer Stelle ist dieser: In der vorhergehenden Erörterung

hatte der Gegensatz zwischen Gesetz und Verheifsung gleichsam seine höchste Stufe erreicht, indem sich ergab, dafs beide an sich ganz aufser einander liegen und einander nicht berühren; mit der Verheifsung habe es die gleiche Bewandtnifs wie mit einem Vermächtnifs, dessen Erbe dasselbe in Empfang nimmt, ohne durch anderweitige Beschränkungen oder Bedingungen in seinem Rechte gehemmt zu werden, einzig und allein kraft des Willens des Testators; das Gesetz hingegen sei später als das Vermächtnifs und als etwas an sich demselben Fremdes hinzugekommen, und sollte eben nur gelten bis auf die Zeit des Erben. Nun steht Paulus auf dem Punkte, wo ihn gerade die Gegner am heftigsten angriffen; er kommt daher auf ihren Vorwurf, dafs nach seiner Lehre die Verheifsungen Gottes im Widerspruch ständen mit dem Gesetz und dieses durch jene aufgehoben würde, da doch Gott beides gegeben und das eine wie das andere zur Seligkeit nothwendig sei. Dafs sich diefs keineswegs so verhalte, zeigt nun Paulus im Folgenden, indem er die besondere Zweckbestimmung des Gesetzes nachweist, nicht zum Besitze der ζωή, sondern blofs zur Erkenntnifs der Sünde zu führen*) und ein Erzieher für den Glauben an Christum zu seyn. Hätte das Gesetz die Kraft ein neues Leben hervorzurufen, und würde die δικαιοσύνη wirklich das Resultat der Befolgung desselben seyn, dann stände die Kraft des Gesetzes mit der Kraft der Verheifsung im Widerspruch, jene würde diese überflüssig machen. Nun aber ist diefs — wie schon gezeigt worden Vs. 10. — nicht der Fall; aus dem Glauben allein kann die δικαιοσύνη hervorgehen, und so hebt denn das Gesetz die Verheifsung nicht auf, sondern jenes erscheint jetzt in der seiner Natur angemessenen Bedeutung eines

*) Unrichtig legt H. p. 14. dem Paulus den Gedanken in die Seele: *nam legis vis omnis in eo erat, ut factis ne peccaretur, non ut voluntas esset iusta* — während er doch selbst p. 15. sagt: *Ex his colligitur, hanc eius sententiam esse, per legis obsequium non probari homines deo, quia legis non alia vis sit, quam ut per eam cognitum sit peccatum.*

dienenden Mittels in Gottes Hand, welches dazu bestimmt war, die Menschen allmählig reif zu machen und für den Glauben vorzubereiten.

Vs. 22. *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑφ' ἁμαρτίαν*] H. bestreitet mit Recht, dafs diese Worte blofs den Sinn haben sollten, *scriptum esse in libris sacris, cuncta obnoxia esse peccato* — schon weil dieser Gedanke zu wenig in den Zusammenhang eingreifen würde. Wenn er aber sagt: *illud potius animo eius observatum videtur, per legem demum cognitum esse peccatum: id quod dicit etiam ad Rom. VII*, 7. 8. *in qua epistola III*, 19. *seqq. fere eodem modo, ut hic, disputat* — so mufs ich bezweifeln, ob er das Wahre getroffen hat. Denn warum wählte doch Paulus gerade den Ausdruck *συνέκλεισεν — ὑφ' ἁμαρτίαν* und nicht lieber einen solchen, wodurch das zur Erkenntnifs bringen bezeichnet worden wäre? *Συγκλείειν*, zusammenschliefsen, ist ein Akt des Zwanges und der Nöthigung, der von jemanden ausgeht, der einen andern in seiner Gewalt hat. Hier nun wird diefs nach dem Sprachgebrauche (vgl. III, 8.) der Schrift zugeschrieben statt Gott selbst, dessen Wort die Schrift ist und von dessen Führung des Menschengeschlechtes und des jüdischen Volkes insbesondere dieselbe zeugt. Der Sinn kann also nur dieser seyn: Gott hat, wie es auch die Schrift bezeugt, beschlossen, dafs alle in einen sündhaften Zustand geriethen; seine Fügung und Veranstaltung war es, dafs alle unter die Gewalt der Sünde (und freilich dadurch auch zur gründlichen Erkenntnifs derselben) kommen mufsten, damit den auf Christum ihr Vertrauen Setzenden der Segen der Verheifsung ertheilt würde. Auf dieselbe Weise ist auch der sinnverwandte Ausspruch Röm. XI, 32. zu verstehen, *συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* — wo Paulus ebenfalls auf die tiefe Weisheit und die hohen Zwecke Gottes in der Führung und Erziehung des menschlichen Geschlechtes hinweist.

Von Vs. 26 — 29. endlich stellt H. den Gedankenzusammenhang dar, der so klar aufgefafst und ich möchte

beinahe sagen so durchsichtig wiedergegeben ist, dafs ich mich nicht enthalten kann, ihn hier zum Schlusse mitzutheilen. — „*Sic igitur postquam demonstravit lege illa educatrice non amplius opus esse, concludit hanc disputationem ita, ut redeat ad id, quod de hereditate dixerat. Per fidem Iesu, inquit, filii estis dei: Iesum enim per baptisma quasi induistis, per Iesumque estis quasi pro una persona, in qua neque Graecus neque Iudaeus, nec servus nec liber, nec mas nec femina discernitur: quod si Christi estis, qui est semen Abraami, ipsi quoque illo semine estis comprehensi, ac proinde heredes promissorum. Apertum vero est, quum callida ista Abraami seminis interpretatione effecisset ut Iesum heredem promissorum dicere posset, per Iesum autem demum, quocum in unum coniuncti essent omnium gentium et cuiusvis conditionis Christiani, Christiani quoque semine illo continerentur, id eum esse assecutum, quod volebat, ut hereditatem per solam dei testatoris voluntatem sine intercessore acceptam esse doceret.*"

Berichtigungen, Zusätze und Excurse.

III, 19. S. 115. Z. 11. v. u. Statt *προέτέθη* lies *προεστέθη*.

— – S. 116. Liest man *ᾧ ἐπήγγελται*, so thut man am besten, *ἡ κληρονομία* als Subjekt zu ergänzen, was freilich etwas ferne steht; es wäre s. v. a. *τὸ σπέρμα, ᾧ ἐῤῥήθη ἡ ἐπαγγελία* (III, 16.). Leichter und natürlicher aber wäre allerdings die Lesart *ὃ ἐπήγγελται*, wo dann *ἐπήγγελται* als Deponentialform angesehen werden könnte, wie Röm. IV, 21., also vollständiger: *τὸ σπέρμα, ὃ ἐπήγγελται ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ.*

III, 19. S. 116. Z. 2. v. u. Vgl. m. Paul. Lehrbegr. S. 186. „Dafs (damals) der Glaube vorhanden gewesen, die Engel seien nicht nur Mittelspersonen, sondern sogar Urheber der Gesetzgebung gewesen, ist unerweislich. Hätte vollends Paulus selbst diesen Glauben gehabt, dafs das Gesetz andern Ursprungs sei als die Verheifsung, so hätte er in den Briefen an die Römer und Galater einen ganz andern Beweis gegen die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* führen müssen" (nämlich nicht einen aus dem abstracten Begriffe des Gesetzes und dem besondern Zwecke des Mosaischen Gesetzes hergeleiteten, sondern einen unzweideutig aus der geschichtlichen Entstehung des Mosaischen Gesetzes geschöpften). — Für jene Vorstellung aber, dafs Engel die Urheber des Mosaischen Gesetzes und Moses der Mittler zwischen Engeln und dem jüdischen Volke gewesen, beruft man sich vornehmlich auf den Justin. Lafst uns also hören, was dieser sagt. *Apol. II.* 9. heifst es: *καὶ νόμους διατάξασθαι τῇ ἑαυτῶν κακίᾳ ὁμοίους τοὺς πονηροὺς ἀγγέλους ἐπιστάμεθα, οἷς χαίρουσιν οἱ ὅμοιοι γενόμενοι ἄνθρωποι· καὶ ὀρθὸς λόγος παρελθὼν οὐ πάσας*

δόξας, οὐδὲ πάντα δόγματα καλὰ ἀποδείκνυσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν φαῦλα, τὰ δὲ ἀγαθά. Wollen wir hier einigermafsen kritisch verfahren, so werden wir nicht sogleich unter *νόμους* auch das Mosaische Gesetz subsumiren, da aus dem Vorhergehenden klar ist, dafs Justin hier nur eine Einwendung gegen die Strafen in der Ewigkeit widerlegt, die man aus den einander oft entgegengesetzten Geboten und Verboten in den *διαφόροις νόμοις τῶν ἀνθρώπων* hernehmen könnte. Von Moses aber sagt er mit Berufung auf Philo und Josephus in der *Cohortatio ad Graecos c. 10. Τούτῳ πρῶτον ὁ θεὸς καὶ τὴν ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας θείαν καὶ προφητικὴν πνοὴν καταυῦσαν παρείχετο δωρεὰν, καὶ πρῶτον τῆς θεοσεβείας ἡμῶν διδάσκαλος γενέσθαι παρεσκεύασεν· εἶτα μετ' αὐτὸν τοὺς λοιποὺς προφήτας, τοὺς καὶ αὐτοὺς τῆς αὐτῆς αὐτῷ τυχόντας δωρεᾶς, καὶ τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν διδάξαντας ἡμᾶς.* Wo wird hier der Unterricht Gottes von dem der Engel unterschieden? Wo ist der vorgebliche Gegensatz zwischen der Mosaischen und der prophetischen Lehre? — Im *Dialog. cum Tryphone Iud. c.* 18 — 22. will Justin nachweisen, warum die einzelnen Gesetzesbestimmungen, die Beschneidung, die Speisevorschriften, die Sabbatsfeier, die Opfer eingeführt und geboten worden seien; nicht um seiner selbst willen, sondern der Juden wegen habe Gott dieses verordnet. Cap. 23. *Ἐὰν γὰρ ταῦτα οὕτως μὴ ὁμολογήσωμεν, συμβήσεται ἡμῖν εἰς ἄτοπα ἐμπίπτειν νοήματα, ὡς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ μὴ ὄντος τοῦ κατὰ τὸν Ἐνὼχ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας, οἳ μὴ περιτομὴν τὴν κατὰ σάρκα ἔχοντες μήτε σάββατα ἐφύλαξαν, μήτε τὰ ἄλλα, Μωσέως ἐντειλαμένου ταῦτα ποιεῖν· ἢ τὰ αὐτὰ αὐτὸν δίκαια μὴ ἀεὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων βεβουλῆσθαι πράσσειν· ἅπερ γελοῖα καὶ ἀνόητα ὁμολογεῖν φαίνεται. Δι' αἰτίαν δὲ τὴν τῶν ἁμαρτωλῶν ἀνθρώπων τὸν αὐτὸν ὄντα ἀεὶ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἐντετάλθαι ὁμολογεῖν, καὶ φιλάνθρωπον καὶ προγνώστην καὶ ἀνενδεῆ καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν (θεὸν) ἀποφαίνειν ἐστίν.* Wird hier nicht auf's allerbestimmteste Gott als der Urheber des jüdischen Nationalgesetzes bezeichnet, so dafs man sieht,

Justin läfst es sich nicht von weitem einfallen, die Gesetzgebung Gott abzusprechen und Engeln beizumessen? So zeigt er auch im Folgenden, wie die einzelnen Gesetzesvorschriften Typen und Vorbilder des Christenthums waren, und schliefst diese Auseinandersetzung *ibid. cap.* 42. folgendermafsen: *Καὶ τὰ ἄλλα δὲ πάντα ἁπλῶς, τὰ ὑπὸ Μωσέως διαταχθέντα, δύναμαι καταριθμῶν ἀποδεικνύναι τύπους καὶ σύμβολα καὶ καταγγελίας τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων καὶ τῶν εἰς αὐτὸν πιστεύειν προεγνωσμένων καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ὁμοίως γίνεσθαι μελλόντων.* Gerade wie auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer den *νόμος* als eine *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* beschreibt Cap. VIII. IX. X. Die Vorstellungen von dem Wesen und Geschäft der Engel und Dämonen hingegen, welche Justin und die andern Kirchenväter desselben Zeitalters hatten, findet man herausgehoben im Anhang III. zum Paul. Lehrbegr. S. 421 u. ff.

III, 19. S. 118. Z. 27. Hebr. II, 2 u. ff. *Εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν, πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν.* Es wird zwar hier nicht mittelbare und unmittelbare göttliche Mittheilung von einander unterschieden, aber es wird das Mosaische Gesetz, *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*, als etwas weit Geringeres dargestellt in Vergleich mit dem Evangelium, so wie auch im 1. Cap. der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* als weit über die Engel erhaben, *κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων*, dargestellt wird. Man will aus dieser Stelle den Beweis hernehmen, dafs der Verfasser des Hebräerbriefes — gleichviel ob Paulus oder ein anderer — Engel als die eigentlichen Urheber der jüdischen Gesetzgebung, folglich Mosen als die Mittelsperson zwischen Engeln und dem jüdischen Volke betrachte. Zu dem Ende hin hat man neulich behauptet, *διὰ τοῦ κυρίου* sei s. v. a. *διὰ τοῦ θεοῦ*,

und *διὰ* bezeichne, wie auch in *δι' ἀγγέλων* die *causa principalis*, so dafs Gott und die Engel, diese als Urheber des Mosaismus, jener als Urheber des Christianismus, einander entgegengesetzt werden. Allerdings bilden *δι' ἀγγέλων* und *διὰ τοῦ κυρίου* einen Gegensatz. Dafs aber unter dem *κύριος* nicht Gott, sondern Christus zu verstehen sei (wodurch dann von selbst der Präposition *διὰ* die Bedeutung der *causa ministerialis* oder *instrumentalis* zufällt), dafür haben wir folgende Gründe: 1) Die Worte *σωτηρία – ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου*, „sie fing an verkündigt zu werden, ihre Verkündigung nahm den Anfang durch den Herrn," passen schon an sich besser auf Christum, als auf Gott. 2) Wäre Gott gemeint, so wäre Christus ganz übergangen und ein auffallender Sprung von Gott, von welchem die Verkündigung der *σωτηρία* anhob, auf die unmittelbaren Hörer, nämlich die Jünger Jesu; es wäre in der Aufeinanderfolge (*θεὸς — οἱ ἀπόστολοι — ἡμεῖς*) eine offenbare Lücke. 3) Durch die Worte *συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ* wird die Mitbestätigung Gottes von der Verkündigung durch den Herrn (Christus) deutlich unterschieden. 4) XII, 25. 26. *Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα· εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι κ. τ. λ.* Wer nicht bereits schon mit der hypothetischen Lehre von der Engelsgesetzgebung zu dieser Stelle kommt, dem wird es gewifs nicht einfallen, dafs *ὁ ἐπὶ γῆς* (am Berge Sinai) *χρηματίζων* ein Engel sei im Gegensatz von Gott, dem *ἀπ' οὐρανῶν χρηματίζων* im Christenthum, um so weniger, als auch im Folgenden *οὗ* (*ἡ φωνὴ*) sich auf Gott bezieht, und *ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανὸν* offenbar darauf zurückweist, dafs *ὁ ἐπὶ γῆς* und *ὁ ἀπ' οὐρανῶν χρηματίζων* ein und derselbige, nämlich Gott, sei, der dann auch wirklich Vs. 29. genannt ist (vgl. 5 Mos. IV, 24.). 5) Wenn der Verfasser des Briefes sich unter dem *κύριος* Gott dachte im Gegensatz von Engeln, und diesen die Mosaische, jenem die christliche Gesetzgebung zuschrieb: wie konnte er die Bücher Mosis und

die darin enthaltene Offenbarung das Wort des Herrn, d. i. Gottes, nennen und sich darauf als auf eine göttliche Autorität berufen (vgl. ὁ θεὸς in VI, 14. IX, 20. X, 30. 31.) da es in seinen Augen doch nur Engelwort war? Wie konnte er namentlich jene Verheifsung des Herrn citiren, dafs er mit Israel einen neuen Bund machen werde, wenn doch nicht Gott es war, der den alten Bund zwischen sich und den Vätern, die er aus Aegypten geführt, gestiftet hatte (VIII, 8 — 12.)? — Wenn hingegen Voigtländer die Frage aufwarf: „Hätte sich der Apostel (?) Gott selbst als Geber der mosaischen Constitution gedacht, wie konnte er dann die vom Messias gegebene Lehre für so viel verpönter halten? Hebr. II, 2. 3. und auch X, 28. 29. XII, 25.," so läfst sich darauf leicht antworten. Aus der ganzen apologetisch-paränetischen Tendenz des Briefes, wie aus einzelnen Stellen (vgl. VI, 4 — 6. X, 25 — 30.) ergibt sich deutlich, dafs der Verfasser seine jüdisch-christlichen Leser vor einem Abfall vom Christenthum warnen will. Zu den Gründen, womit er diese Warnung unterstützt, gehört nun auch vornehmlich dieser, dafs, da schon die Uebertretungen des Mosaischen Gesetzes mit schweren Strafen geahndet wurden, eine Treulosigkeit am neuen Bunde um so härter bestraft werden würde, als das Mosaische Gesetz nur durch Engel mitgetheilt, das jetzt dargebotene Heil aber durch den Sohn Gottes selbst verkündigt worden sei, der die neue Stiftung mit seinem eigenen Blute besiegelte; jetzt, nachdem Gott sein Letztes versucht und ihnen seine Gnade und Wahrheit auf's allernächste gelegt, müfste eine Nichtachtung seiner Güte ein schreckliches Gericht zur Folge haben.

Mit allem diesem soll keineswegs bestritten werden, dafs der Hebräerbrief wie überhaupt den Engelglauben, so insbesondere die Meinung voraussetzt, dafs die Engel bei der Promulgation desselben einen besondern Antheil gehabt haben; daher eben der Verfasser im 1. und 2. Cap. nachweist, wie in dieser Hinsicht das Christenthum um so weit über den Mosaismus erhaben sei, als auch der Sohn Gottes seinem Wesen nach höher stehe als die Engel,

obwohl er eine Zeit lang unter sie erniedrigt war, um nämlich durch diese Erniedrigung in Leiden und Tod sich selbst und die Brüder zur Vollendung und Herrlichkeit zu führen. Ueber das Verhältnifs der Engel zur Mosaischen Gesetzgebung haben wir Apg. VII, 38. eine Andeutung. Hier ist es der Engel Gottes (zu bemerken *τοῦ ἀγγέλου*), der mit Moses auf dem Berge spricht, im Pentateuch ist es Jehovah selbst. Diese Abweichung erklärt sich aus der Theologie der spätern Juden, die bei ihren geläutertern Begriffen vom Wesen Gottes an den häufigen Anthropomorphismen im A. T. Anstofs nahmen und sie so gut als möglich durch Erklärung oder, wie die LXX. und der Samaritaner durch Aenderung des Textes zu heben suchten. Dahin gehört namentlich, dafs man bei den Theophanien überall annahm, nicht Gott selbst, sondern sein Engel als sein Repräsentant sei erschienen. Vgl. VII, 30–32., wornach auch Vs. 53. und Gal. III, 19. zu verstehen ist. Vgl. Eichhorn's Einl. ins A. T. Th. I. S. 601 u. f. *Gesenius de Pentat. Samar. p.* 59.

S. 121. Z. 1. Statt „*ἕτερος* mehr" lies „*ἕτερος* oder noch eher *ὁ εἷς*."

III, 21. *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι.* S. 124. Wollte jemand fragen: Wie ist es doch möglich, dafs Gott ein Gesetz gegeben, dessen Beobachtung er als Bedingung der Seligkeit erklärte, obwohl er wufste, dafs es kein Mensch halten könne? — so müfsten wir ihn nach Paulinischer Lehre auf die weitern Absichten Gottes und seine weisen Plane in der Führung und Erziehung des jüdischen Volkes hinweisen, wie sie von Paulus Röm. V, 20. 21. und Gal. III, 23. 24. angedeutet werden.

IV, 3 u. 9. S. 140. Z. 11. v. u. Theodoretos: *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου τὰς νομικὰς παρατηρήσεις ἐκάλεσεν, ἐπειδήπερ ἀπὸ ἡλίου καὶ σελήνης νὺξ καὶ ἡμέρα καλεῖται, ἀπὸ δὲ ἡμερῶν ἑβδομάδες καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ συνίστανται· ὁ δὲ νόμος καὶ σάββατα καὶ νουμηνίας — φυλάττειν ἐκέλευσεν.* Theophylaktos: *Ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ τὰ στοιχεῖα, τὰ μηδεμίαν δύναμιν ἔχοντα πρὸς τὰ προκείμενα ἀγαθὰ, μηδὲ ἰσχύοντα πνευματικῶς ὠφελῆσαι, ἅμα δὲ*

καὶ ὡς ἐστερημένα νοῦ καὶ αἰσθήσεως καὶ ζωῆς. Diese Auslegung der στοιχείων τοῦ κόσμου verdient nicht nur darum alle Beachtung, weil die alten Commentatoren durchweg den Ausdruck so erklären, sondern sie bekommt dadurch ein besonderes Gewicht, dafs die ältesten Kirchenväter sich des Wortes στοιχεῖα auch sonst in diesem Sinne bedienen, woraus hervorgeht, dafs das Wort damals im Sprachgebrauche diese Bedeutung hatte. Vgl. Justin's *Dial. c. Tryph. Iud. c.* 23. Athenagoras *Legat. pro Christianis c.* 16. Εἰ τοίνυν θαυμάζω τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ στοιχεῖα τῆς τέχνης (d. i. um der Kunst willen), οὐ προσκυνῶ αὐτὰ ὡς θεούς, εἰδὼς τὸν ἐπ' αὐτοῖς τῆς λύσεως λόγον. Theophilos *ad Autolycum 1*, 4. Οὐρανοὶ μὲν γὰρ ἔργον αὐτοῦ εἰσιν, γῆ ποίημα αὐτοῦ ἐστι· ἄνθρωπος πλάσμα καὶ εἰκὼν αὐτοῦ ἐστιν· ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες στοιχεῖα αὐτοῦ εἰσιν, εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς γεγονότα, πρὸς ὑπηρεσίαν καὶ δουλείαν ἀνθρώπων· καὶ τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινωσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ.

IV, 29. S. 168. letzte Z. füge hinzu: 1 Kor. X, 3. 4.

V, 6. S. 174. Z. 20. Liefse sich mit Gewifsheit nachweisen, dafs ἐνεργεῖσθαι niemals mediale, sondern immer passive Bedeutung hat, so wäre πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη „Glaube, der durch die Liebe gewirkt, stets neu belebt wird." Dann wäre die Liebe nicht die zu den Brüdern, sondern entweder die Liebe Gottes und Christi zu uns (Röm. V, 5. 8.) oder die durch dieselbe auch in uns angefachte Liebe zu Gott und Christo. Es pflegt aber Paulus nicht die ἀγάπη als Quelle der πίστις, sondern diese als Quelle von jener darzustellen.

Date Due

PRINTED IN U. S. A.

BS2685 .U88
Commentar uber den Brief Pauli an die
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00060 9018